Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena.

Sechsten Bandes Erstes Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1797.

Innhalt des fünften Hefts.

I. Abhandlungen.

1) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Von Prof. Fichte. Beschluß. S. 1.

2) Briefe über die neueste Philosophie. Von Herrn Conrector, D. Forberg. S. 44.

3) Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur. Fortsetzung. S. 89.

II. Litterarische Anzeigen.

1) Journal für Wahrheit. 2tes St. S. 107

I.

Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre

für Leser, die schon ein philosophisches System haben.

(Beschluß der 4ten Abhandlung im 4ten Hefte.)

7.

Wir gehen nach dieser Abschweifung zu unserm ersten Vorhaben zurück, den Gang der Wissenschaftslehre zu beschreiben, und gegen die Erinnerungen gewisser Philosophen zu rechtfertigen. Der Philosoph schaut sich selbst zu in jenem Handeln, wodurch er den Begriff seiner selbst für sich selbst construirt; sagten wir oben (N. 5): und er denkt dieses Handeln, setze ich hier hinzu. — Der Philosoph weiß ohne Zweifel von dem, wovon er redet; aber eine bloße Anschauung giebt kein Bewußtseyn; man weiß nur von demjenigen, was man begreift, und denkt. Dieses Begreifen seines Handelns ist, wie gleich

falls schon oben erinnert worden, dem Philosophen, der ja schon im Besitz der Erfahrung ist, sehr wohl möglich: denn er hat einen Begriff vom Handeln überhaupt, und als solchem, im Gegensatze mit dem ihm gleichfalls schon bekannten Seyn; und einen Begriff von diesem besondern Handeln, indem es theils ein Handeln der Intelligenz als solcher, lediglich ideale Thätigkeit, keineswegs aber ein reelles Wirken, durch das praktische Vermögen im engern Sinne; theils unter den möglichen Handlungen dieser Intelligenz als einer solchen, nur das in sich selbst zurückgehende, nicht aber das nach außen auf ein Object gehende Handeln ist.

Nur ist dabei, so wie allenthalben, also auch hier, nicht aus der Acht zu lassen, daß die Anschauung die Unterlage des Begriffs, das in ihm Begriffene, ist und bleibt. Wir können uns nichts absolut erdenken, oder durch Denken erschaffen; nur das unmittelbar Angeschaute können wir denken; ein Denken, dem keine Anschauung zu Grunde liegt, das kein in demselben ungetheilten Momente vorhandenes Anschauen befasst, ist ein leeres Denken; ist eigentlich gar kein Denken; höchstens mag es das Denken eines bloßen Zeichens des Begriffs, und, wenn dieses Zeichen, wie zu erwarten, ein Wort ist, ein gedankenloses Aussprechen dieses Worts seyn. Ich bestimme mir durch das Denken eines Entgegengesetzten meine Anschauung; dies und nichts anders bedeutet der Ausdruck: ich begreife die Anschauung.

Durch das Denken wird dem Philosophen, das in ihm gedachte Handeln objectiv, d. h. ihm vorschwebend, als etwas, inwiefern er es denkt, die Freiheit (die Unbestimmtheit) seines Denkens Hemmendes. Dies ist die wahre und ursprüngliche Bedeutung der Objectivität. So gewiß ich denke, denke ich etwas Bestimmtes; denn außerdem dächte ich nicht, und dächte nichts; oder mit andern Worten: die Freiheit meines Denkens, die auf ein unendlich Mannichfaltiges der Objecte sich hätte richten können, wie ich setze, geht iezt nun einmal nur auf diese beschränkte Sphäre des Denkens meines gegenwärtigen Objects; sie ist darauf eingeschränkt; ich halte mich mit Freiheit in dieser Sphäre, wenn ich auf mich sehe; ich werde gehalten durch diese Sphäre, und durch sie beschränkt, wenn ich nur auf das Object sehe, und im Denken desselben mein Denken selbst vergesse; wie das Letztere auf dem Standpunkte des gemeinen Denkens durchaus geschieht.

Das so eben Gesagte diene zur Berichtigug folgender Einwürfe, und Misverständnisse.

Alles Denken geht nothwendig auf ein Seyn; sagen einige. Nun soll dem Ich, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, kein Seyn zukommen; sonach ist es undenkbar; und die ganze Wissenschaft, die auf etwas so durchaus in sich selbst Widersprechendes aufgebauet wird, leer und nichtig.

Es sey mir zuförderst erlaubt eine allgemeine Bemerkung zu machen, über den Geist, aus welchem dieser Einwurf hervorgeht. Indem diese Weltweisen den von der WissenschaftsLehre aufgestellten Begriff des Ich in die Schule ihrer Logik nehmen, und ihn nach den Regeln derselben prüfen, denken sie diesen Begriff ohne allen Zweifel; denn wie könnten sie außerdem ihn vergleichen, und beziehen? Könnten sie ihn wirklich nicht denken, so könnten sie auch nicht das Geringste darüber vorbringen; und er bliebe ihnen schlechterdings in jeder Rücksicht unbekannt. Aber sie haben, wie wir sehen, das Denken desselben glücklich zu Stande gebracht; sie müssen es sonach allerdings können. Weil sie es aber nach ihren ehemals auswendig gelernten und misverstandnen Regeln nicht hätten können sollen, so läugnen sie lieber die Möglichkeit einer Handlung, unmittelbar, indem sie dieselbe vollziehen, ehe sie die Regel aufgäben; und glauben irgend einem alten Buche mehr, als ihrem eigensten innersten Bewusstseyn. Wie wenig mögen diese Leute inne werden, was sie selbst thun? Wie maschinenmäßig, und sogar ohne innere Aufmerksamkeit, und Geist mögen ihre philosophischen Specimina zu Stande gebracht werden! Meister Jourdan glaubte doch, daß er zeitlebens Prosa geredet hätte, ohne es zu wissen, unerachtet es ihm wunderbar vorkam; sie an seiner Stelle würden in der schönsten Prosa bewiesen haben, daß sie keine Prosa reden könnten, da sie ja die Regeln derselben nicht inne hätten, und die Bedingungen der Möglichkeit einer Sache ja wohl vor der Wirklichkeit derselben vorher

gehen müssen. Es ist zu erwarten, wenn der kritische Idealismus fortfährt, ihnen lästig zu fallen, daß sie nächstens sich bei'm Aristoteles Raths erholen werden, ob sie wirklich leben, oder schon tod und begraben sind. Indem sie die Möglichkeit, ihrer Freiheit und Ichheit sich bewusst zu werden, in Zweifel ziehen, sind sie schon jetzt verstecktermeise über diesen Punkt in Zweifel.

Ihr Einwurf wäre demnach angebrachtermaßen ohne weiteres abzuweisen, denn er widerspricht sich selbst, und vernichtet sonach sich selbst. Aber lasst uns sehen, wo eigentlich der Grund des Misverständnisses liegen mag. — Alles Denken geht nothwendig von einem Seyn aus; was kann dies heißen? Soll darunter der so eben von uns aufgestellte, und entwickelte Satz verstanden werden; in allem Denken sey ein Gedachtes, ein Object des Denkens, auf welches dieses bestimmte Denken sich einschränkt, und durch welches es eingeschränkt erscheine, so muß ihre Prämisse ohne Zweifel zugegeben werden, und die Wissenschaftslehre ist es nicht, welche dieselbe abläugnen möchte. Diese Objectivität für das bloße Denken kommt ohne allen Zweifel auch dem Ich zu, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, oder, was ganz dasselbe heißt, dem Acte, wodurch dasselbe sich für sich selbst construirt. Lediglich durch das Denken erhält es, und lediglich für das Denken hat es diese Objectivität; es ist nur ein ideales Seyn. — Soll hingegen unter dem Seyn im Satze der Gegner kein bloßes ideales, sondern ein

reelles Seyn, d. h. etwas nicht bloß die ideale, sondern auch die reell wirkende, eigentlich praktische Thätigkeit des Ich beschränkendes, ein beharrliches in der Zeit, und bestehendes (widerstehendes) im Raume, verstanden werden, und wollen sie im Ernste behaupten, daß nur so etwas gedacht werden könne, so ist dies eine ganz neue, und unerhörte Behauptung, die sie doch ja mit einem sorgfältigen Beweise hätten versehen sollen. Wenn sie recht hätten, so wäre freilich keine Metaphysik möglich, denn der Begriff des Ich wäre undenkbar; dann wäre aber auch kein Selbstbewusstseyn, und daher auch überhaupt kein Bewusstseyn möglich. Wir müssten freilich aufhören zu philosophiren; aber sie hätten dadurch nichts gewonnen, denn auch sie müssten aufhören, uns zu widerlegen. Aber hat es denn auch nur mit ihnen selbst die Bewandniß, wie sie vorgeben? Denken sie sich selbst nicht in jedem Augenblicke des Lebens als frei und wirkend? Denken sie z. B. nicht sich selbst, als die frei thätigen Urheber der sehr verständigen und sehr originellen Einwürfe, die sie von Zeit zu Zeit gegen unser System vorbringen; ist denn nun dieses „sie selbst„ etwas ihrer Wirksamkeit Widerstrebendes, oder ist es nicht vielmehr das gerade Gegentheil des Widerstrebenden, das Wirkende selbst? Ich muß sie über diesen Punkt an das oben (N. 5) Gesagte zurückverweisen. Würde dem Ich ein solches Seyn zugeschrieben, so hörte es auf, Ich zu seyn: es würde ein Ding, und sein Begriff wäre vernichtet. Hinterher freilich — nicht hinterher in der Zeitreihe, sondern in der Reihe der Abhängigkeit des

Denkens — wird auch dem Ich, das jedoch Ich in unsrer Bedeutung des Worts bleibt, und bleiben muß, ein solches Seyn beigelegt; theils die Ausdehnung, und das Bestehen im Raume, und in dieser Beziehung wird es ein bestimmter Leib, theils die Identität, und Dauer in der Zeit, und in dieser Beziehung wird es eine Seele. Aber es ist das Geschäft der Philosophie, nachzuweisen und genetisch zu erklären, wie das Ich darzu komme, sich so zu denken; und dieses alles gehört sonach nicht unter das Vorauszusetzende, sondern unter das Abzuleitende. — Es bleibt dabei: das Ich ist ursprünglich nur ein Thun; denkt man es auch nur als Thätiges, so hat man schon einen empirischen, und also erst abzuleitenden Begriff desselben. *)

*) Daß ich, worauf es ankommt, kurz zusammenfasse: Alles Seyn bedeutet eine Beschränktheit der freien Thätigkeit. Nun wird diese Thätigkeit entweder betrachtet, als die der bloßen Intelligenz, (als des Subjects des Bewusstseyns.) Was gesetzt wird, als nur diese Thätigkeit beschränkend, dem kommt zu lediglich ein ideales Seyn; bloße Objectivität in Beziehung auf das Bewusstseyn. Diese Objectivität ist in jeder Vorstellung; selbst der des Ich, der der Tugend, der des SittenGesetzes ꝛc. oder bei völligen Erdichtungen, einem viereckten Cirkel, einer Sphinx, und dergl. Object der bloßen Vorstellung.

Aber so ganz ohne Beweis wollen die Gegner den angezeigten Satz nicht vorgebracht haben. Sie wollen ihn aus der Logik, und zwar, so Gott will, aus dem Satze des Widerspruchs beweisen.

Ist irgend etwas, das in die Augen springend den beklagenswürdigen Zustand der Philosophie als einer Wissenschaft, in unsern Tagen zeigt, so sind es dergleichen Ereigniſſe. Wenn jemand über Mathematik; über Naturlehre; über irgend eine Wissenschaft sich so vernehmen ließe, daß man daraus seine absolute Unwissenheit über die ersten Anfangsgründe der Wissenschaft ersehen könnte, so würde man ihn ohne weiteres in die Schule, der er zu früh entlief, zurückschicken. Allein in der Philosophie darf es so nicht gehalten werden? Wenn hier jemand auf dieselbe Weise sich zeigt, so soll man mit Verbeugungen gegen den scharfsinnigen Mann ihm den PrivatUnterricht, dessen er bedarf, vor dem ganzen Publicum geben, ohne eine Miene zum Verdruß, oder zum Lächeln zu verziehen? Haben denn in zweitausend Jahren die Philosophen auch nicht einen Satz ins Reine gebracht, den sie nunmehro ohne weitern Beweis bei den Kunstverwandten voraussetzen dürften? Giebt es es einen solchen Satz, so ist es ge-

Oder, die freie Thätigkeit wird betrachtet, als wirkend, Causalität habend; dann kommt dem sie Beschränkenden zu reelle Existenz. Die wirkliche Welt.

wiß der vom Unterschiede der Logik, als einer lediglich formellen Wissenschaft, von der reellen Philosophie, oder Metaphysik. — Was sagt denn dieser so fürchterliche logische Satz des Widerspruchs aus, durch den mit einem Streiche unser System zu Boden gestürzt werden soll? So viel mir bekannt ist, nichts weiter, als: wenn ein Begriff schon durch ein gewisses Merkmal bestimmt sey, müsse derselbe nicht durch ein anderes, dem erstern entgegengesetztes bestimmt werden; durch welches Merkmal aber ein Begriff ursprünglich zu bestimmen sey, sagt er nicht aus; noch kann er es, seiner Natur nach, aussagen; denn er setzt die ursprüngliche Bestimmung schon als geschehen voraus, und hat nur Anwendbarkeit, inwiefern sie als geschehen vorausgesetzt wird. Ueber die ursprüngliche Bestimmung wird man in einer andern Wissenschaft sich Raths erholen müssen.

Es ist, wie wir hören, nach diesen Weltweisen widersprechend, irgend einen Begriff nicht durch das Prädicat des reellen Seyns zu bestimmen. Wie könnte es doch widersprechend seyn; außer in dem Falle, daß sie diesen Begriff durch dieses Prädicat schon bestimmt hätten; und hinterher es ihm wieder absprechen wollten, und er doch derselbe Begriff bleiben sollte? Aber wer hat sie denn geheißen, den Begriff so zu bestimmen? Bemerken denn diese Virtuosen in der Logik nicht, daß sie das Princip postuliren, und sich in einem handgreiflichen Cirkel herumtreiben? Ob es wirklich einen Begriff gebe, der un-

sprünglich, nach den Gesetzen der synthesirenden, keineswegs der bloß analysirenden Vernunft, nicht durch jenes Prädicat des reellen Seyns bestimmt werde, darüber haben sie sich lediglich bei der Anschauung zu erkundigen; nur dagegen, daß sie nicht etwa hinterher dieses Prädicat auf diesen Begriff, — es versteht sich in derselben Rücksicht, in welcher sie ihm die Bestimmbarkeit dadurch schon abgesprochen haben, — doch noch übertragen, will die Logik sie gewarnt haben. Aber wenn sie etwa für ihre Person sich noch nicht zum Bewusstseyn jener Anschauung, in der kein Seyn vorkommt, — die Anschauung selbst haben sie; dafür ist durch die Natur der Vernunft schon gesorgt — wenn sie sich, sage ich, noch nicht zum Bewusstseyn jener Anschauung erhoben hätten, so würden alle ihre Begriffe, die nur aus der sinnlichen Anschauung abstammen können, durch das Prädicat des reellen Seyns allerdings bestimmt seyn; und sie haben sich bloß in der Benennung vergriffen, wenn sie dies durch die Logik zu wissen glaubten, da sie es doch nur durch die Anschauung ihres leidigen empirischen Selbst wissen. Sie für ihre Person würden sonach allerdings sich selbst widersprechen, wenn sie hinterher einen ihrer Begriffe ohne dieses Prädicat dächten. Mögen sie demnach ihre Regel, die in der Sphäre ihres möglichen Denkens allerdings allgemeingültig ist, für sich behalten, und immer recht sorgfältig auf sie hinblicken, damit sie ja nicht gegen dieselbe verstoßen. Wir für unsre Person können dieselbe nicht brauchen, denn wir besitzen noch einige Begriffe

mehr, als sie, über deren Gebiet jene Regel sich nicht erstreckt und welches sie nicht beurtheilen können, weil es für sie schlechthin nicht da ist. Treiben sie forthin ihre Geschäfte, und lassen uns die unsrigen treiben. Selbst inwiefern wir ihnen den Satz zugestehen, nämlich, daß in jedem Denken ein Object des Denkens seyn müsse, ist er keinesweges ein logischer Satz, sondern ein solcher, der in der Logik vorausgesetzt, und durch welchen sie selbst erst möglich wird. Denken und Objecte bestimmen (Objecte in der oben angegebenen Bedeutung) ist ganz dasselbe; beide Begriffe sind identisch. Die Logik giebt die Regeln dieser Bestimmung an; sie setzt sonach, sollte ich glauben, das Bestimmen überhaupt, als Factum des Bewusstseyns, voraus. Daß alles Denken ein Object habe, lässt sich nur in der Anschauung nachweisen. Denke, und habe in diesem Denken Acht, wie du das machst, so wirst du ohne Zweifel finden, daß du deinem Denken ein Object dieses Denkens gegenüber setzest.

Ein anderer mit dem so eben geprüften Einwurfe verwandter ist der: Wenn ihr von keinem Seyn ausgeht, wie mögt ihr doch, ohne inconsequent zu verfahren, ein Seyn ableiten können? Ihr werdet aus dem, was ihr vor euch nehmt zur Bearbeitung, nie etwas anders herausbringen, als ihr schon darinn habt; wofern ihr anders ehrlich zu Werke geht, und euch nicht durch Taschenspielerstreiche durchhelft.

Ich antworte: Es wird auch allerdings kein Seyn abgeleitet; in dem Sinne, wie ihr das Wort zu nehmen pflegt; kein Seyn an sich. Was der Philosoph vor sich nahm, ist ein nach Gesetzen Handelndes: und was er aufstellt, ist die Reihe der nothwendigen Handlungen dieses Handelnden. Unter diesen Handlungen kommt auch eine vor, welche dem Handelnden selbst als ein Seyn erscheint, und, nach aufzuweisenden Gesetzen ihm nothwendig so erscheinen muß. Dem Philosophen, der von einem höhern Gesichtspunkte zusieht, ist es und bleibt es ein Handeln. Ein Seyn ist lediglich für das beobachtete Ich; dieses denkt realistisch: für den Philosophen ist Handeln, und nichts als Handeln, denn er denkt, als Philosoph, idealistisch.

Daß ich es bei dieser Veranlassung einmal ganz klar sage: darinn besteht das Wesen des transscendentalen Idealismus überhaupt, und das der Darstellung desselben in der Wissenschaftslehre insbesondere, daß der Begriff des Seyns gar nicht als ein erster und ursprünglicher Begriff angesehen, sondern lediglich als ein abgeleiteter, und zwar durch Gegensatz der Thätigkeit abgeleiteter, also nur als ein negativer Begriff betrachtet wird. Das einzige positive ist dem Idealisten die Freiheit; Seyn ist ihm bloße Negation der erstern. Unter dieser Bedingung allein hat der Idealismus eine feste Grundlage, und bleibt mit sich selbst übereinstimmend. Dem Dogmatismus hingegen, der auf dem Seyn, als einem nicht

weiter zu untersuchenden, und zu begründenden sicher zu ruhen glaubte, ist diese Behauptung eine Thorheit, und ein Greuel; denn sie allein geht ihm an's Leben. Dasjenige, worunter er bei allen Drangsalen, die von Zeit zu Zeit über ihn ergiengen, noch immer einen Schlupfwinkel fand; irgend ein ursprüngliches Seyn, wenn es auch nur ein ganz roher, und formloser Stoff gewesen wäre, wird gänzlich aus der Mitte geräumt, und er steht nackt und bloß da. Er hat gegen diesen Angriff keine Waffen, als die Bezeugung seines herzlichen Verdrusses, und die Versicherung, daß er das ihm Angemuthete schlechterdings nicht verstehe, schlechterdings nicht denken wolle, noch könne. Wir stellen dieser Versicherung gar gerne Glauben zu, und erbitten uns dagegen nur das, daß man auch unsrer Versicherung, daß wir für unsre Personen unser System gar wohl zu denken vermögen, gleichfalls Glauben zustelle. Ja, sollte auch dies ihnen zu schwer fallen, so können wir selbst von dieser Foderung abstehen, und ihnen überlassen, es darüber zu halten, wie es ihnen gefällt. Daß wir sie nicht nöthigen können, unser System anzunehmen, weil die Annahme desselben von der Freiheit abhängt, ist schon mehrmals feierlich zugestanden worden. — Die Versicherung seines Unvermögens allein, welches etwas bloß subjectives ist, bleibt dem Dogmatiker übrig, sagte ich; denn der Einfall sich hinter die allgemeine Logik zu verschanzen, und den Schatten des Stagiriten zu beschwören, wann man selbst seinem Leibe keinen Rath weiß, ist ganz neu, und wird selbst

in der allgemeinen Verzweiflung wenig Nachahmer finden; denn es bedarf nur der geringen Schulkenntniß, was eigentlich Logik sey, um diesen Schutz zu verschmähen.

Man lasse sich nicht dadurch blenden, wenn dergleichen Gegner die Sprache des Idealismus nachahmen; ihm mit dem Munde recht geben, zu wissen versichern, daß nur von einem Seyn für uns die Rede seyn könne. Sie sind Dogmatiker. Denn jeder, der da behauptet, daß alles Denken und alles Bewusstseyn von einem Seyn ausgehen müsse, macht Seyn zu etwas ursprünglichem, und darinn eben besteht der Dogmatismus. Sie legen durch eine solche Verwirrung der Sprachen die gänzliche Verworrenheit ihrer Begriffe nur deutlicher zu Tage; denn ein Seyn bloß für uns, das doch ein ursprüngliches, nicht weiter abzuleitendes Seyn sey, was mag das heißen? Wer sind denn jene Wir, für welche allein dieses Seyn ist? Sind es Intelligenzen, als solche? Dann heißt ja wohl der Satz: es ist etwas für die Intelligenz, so viel als: es wird durch sie vorgestellt; und es ist nur für die Intelligenz, soviel als: es wird nur vorgestellt. Demnach müsste der Begriff eines Seyns, das von einem gewissen Gesichtspunkte aus unabhängig von der Vorstellung statt haben soll, doch von der Vorstellung abgeleitet werden, da es nur durch sie seyn soll; und diese Leute wären sonach mit der Wissenschaftslehre einiger, als sie selbst es hätten denken sollen. Oder jene Wir sind selbst Dinger, ursprüngliche

Dinger, also Dinger an sich. Wie soll denn für diese irgend etwas, und wie sollen sie selbst denn für sich selbst seyn; da es im Begriffe des Dinges liegt, daß es bloß sey, nichts aber für dasselbe sey? Was mag ihnen das Wörtlein für bedeuten? Ist es etwa nur so ein unschuldiger Putz, den sie der Mode zu lieb angenommen haben?

8.

Man kann vom Ich nicht abstrahiren, hat die Wissenschaftslehre gesagt. Diese Behauptung kann aus zwei Gesichtspunkten angesehen werden. Entweder aus dem des gemeinen Bewusstseyns, so daß dadurch gesagt werde: wir haben nie eine andere Vorstellung, als die von uns selbst; unser ganzes Leben hindurch in allen Momenten denken wir immer: Ich, Ich, Ich, und nie etwas anderes als Ich. Oder sie wird vom Gesichtspunkte des Philosophen aus angesehen, und würde folgende Bedeutung haben: zu allem, was im Bewusstseyn vorkommend gedacht wird, muß das Ich nothwendig hinzugedacht werden; in der Erklärung der GemüthsBestimmungen, darf nie vom Ich abstrahirt werden, oder, wie Kant es ausdrückt; alle meine Vorstellungen müssen begleitet seyn können, als begleitet gedacht werden, von dem Ich denke. Welcher Unsinn würde dazu gehören, um den Satz in der ersten Bedeutung vorzubringen, und welche Erbärmlichkeit, ihn in dieser Bedeutung zu wie-

legen. Wird er in der zweiten Bedeutung genommen, so wird wohl niemand, der nur fähig ist, ihn zu verstehen, etwas gegen denselben einwenden; und hätte man ihn nur eher bestimmt gedacht, so würde man des Dinges an sich längst entlediget seyn; denn man würde gesehen haben, daß, was wir auch denken mögen, wir in ihm das Denkende sind, daß sonach nie etwas unabhängig von uns vorkommen könne, sondern alles nothwendig sich auf unser Denken beziehe.

9.

„Wir für unsre Person können uns unter dem Be„griffe des Ich nichts denken, als unsre liebe Person, „im Gegensatze mit andern Personen,„ beichten andere Gegner der Wissenschaftslehre. „Ich bedeutet meine „bestimmte Person, wie ich nun eben heiße, Cajus oder „Sempronius, im Gegensatze mit allen andern, die so „nicht heißen. Abstrahire ich nun, wie die Wissenschafts„Lehre verlangt, von dieser individuellen Persönlichkeit, „so bleibt mir gar nichts übrig, was durch Ich zu cha„rakterisiren wäre; ich könnte das übrig bleibende eben „so gut Es nennen.„

Was will dieser mit so vieler Keckheit vorgebrachte Einwurf eigentlich sagen? Redet er von der ursprünglichen reellen Synthesis des Begriffs vom Individuum ihrer lieben Person, und anderer Personen) und wollen sie

also sagen: es sey in diesem Begriffe nichts syntheſirt, als der Begriff eines Objects überhaupt, des Es, und die Unterscheidung von anderen seines gleichen, die folglich gleichfalls ein Es sind, und nichts weiter: oder stützt er sich auf den Sprachgebrauch, und wollen sie soviel sagen: in der Sprache werde durch den Ausdruck. Ich nichts mehr bezeichnet, als die Individualität? Was das erstere betrifft, so muß doch wohl jeder, der seiner Sinne noch mächtig ist, einsehen, daß durch die Unterscheidung eines Objects von seines gleichen, also von andern Objecten, nichts entsteht, als ein bestimmtes Object, keinesweges aber eine bestimmte Person. Mit der Syntheſis des Begriffs der Person verhält es sich ganz anders. Die Ichheit (in sich selbst zurückgehende Thätigkeit, Subject-Objectivität, oder wie man will) wird ursprünglich dem Es, der bloßen Objectivität, entgegengesetzt; und das Setzen dieser Begriffe ist absolut, durch kein anderes Setzen bedingt, thetisch, nicht synthetisch. Auf etwas, das in diesem ersten Setzen als ein Es, als bloßes Object, als etwas außer uns gesetzt worden, wird der in uns selbst gefundene Begriff der Ichheit übergetragen, und damit synthetisch vereinigt; und durch diese bedingte Syntheſis erst entsteht uns ein Du. Der Begriff des Du entsteht durch Vereinigung des Es, und des Ich. Der Begriff des Ich in diesem Gegensatze, also als Begriff des Individuum, ist die Syntheſis des Ich mit sich selbst. Das in dem beschriebenen Ac-

te sich selbst, nicht überhaupt Setzende, sondern als Ich Setzende, bin ich; und das in demselben Acte durch mich, und nicht durch sich selbst, als Ich gesetzte, bist du. Von diesem Producte einer darzulegenden Synthesis lässt sich nun ohne Zweifel abstrahiren; denn was man selbst synthesirt hat, sollte man wohl auch wieder analysiren können; und das, was nach dieser Abstraction übrig bleibt, ist das Ich überhaupt, d. h. das NichtObject. In diesem Sinne genommen wäre diese Einrede sehr abgeschmackt.

Oder stützen sich diese Gegner auf den Sprachgebrauch? Wenn sie darinn recht hätten, daß das Wort Ich in der Sprache bisher nur das Individuum bedeutet hätte, würde denn daraus, daß man eine in der ursprünglichen Synthesis nachzuweisende Unterscheidung bisher nicht bemerkt, und in der Sprache nicht bezeichnet hätte, folgen, daß sie nie bemerkt, und nie bezeichnet werden müsse? Aber haben sie denn auch nur darinn recht? Von welchem Sprachgebrauche mögen sie reden? Etwa von dem philosophischen? Daß Kant den Begriff des reinen Ich in demselben Sinne nehme, in welchem ihn die Wissenschaftslehre nimmt, habe ich schon oben gezeigt. Wenn gesagt wird: ich bin das Denkende in diesem Denken; setze ich mich dann etwa nur andern Personen außer mir entgegen; setze ich mich nicht vielmehr allem Gedachten entgegen? „Der Grundsatz der nothwendigen „Einheit der Apperception ist selbst identisch, mithin ein

„analytischer Satz„ sagt Kant (Krit. d. r. Vft. S. 135). Dies bedeutet dasselbe, was ich so eben sagte: das Ich entsteht durch keine Synthesis, deren Mannichfaltiges man weiter zerlegen könnte, sondern durch eine absolute Thesis. Dieses Ich aber ist die Ichheit überhaupt; denn der Begriff der Individualität entsteht offenbar durch Synthesis, wie ich eben nachgewiesen habe; und der Grundsatz derselben ist sonach ein synthetischer Satz. — Reinhold redet in seinem Satze des Bewusstseyns vom Subjecte, zu teutsch: vom Ich; zwar lediglich, als vom Vorstellenden, dies aber thut hie nichts zur Sache. Indem ich mich als das Vorstellende vom Vorgestellten unterscheide, unterscheide ich mich dann bloß von andern Personen, oder unterscheide ich mich von allem Vorgestellten, als solchem? Selbst bei den oben belobten Philosophen, welche das Ich nicht, wie Kant, und die Wissenschaftslehre, dem Mannichfaltigen der Vorstellung voraussetzen, sondern es daraus zusammenstoppeln ist denn ihr Eines denkende in dem mannichfaltigen Denken nur das Individuum, oder ist es nicht vielmehr die Intelligenz überhaupt? Mit einem Worte; giebt es wohl irgend einen Philosophen von Namen, der vor ihnen die Entdeckung gemacht: Ich bedeute nur das Individuum, und wenn man von der Individualität abstrahire, so bleibe nur ein Object überhaupt übrig?

Oder reden sie vom gemeinen Sprachgebrauche? Um diesen nachzuweisen, bin ich wohl genöthigt, Beispiele

aus dem gemeinen Leben anzuführen. — Wenn ihr jemanden in der Finsterniß zuruft: Wer ist da; und er giebt euch, in der Voraussetzung, daß seine Stimme euch bekannt sey, zur Antwort: Ich bin es: so ist klar, daß er von sich, als dieser bestimmten Person rede, und so zu verstehen sey; ich bin es, der ich so und so heiße, und keiner unter allen übrigen, die nicht so heißen; und das darum, weil ihr zufolge eurer Frage, Wer da sey, schon voraussetzt, daß es überhaupt ein vernünftiges Wesen sey, und jetzt nur wissen wollt, welches bestimmte unter den möglichen vernünftigen Wesen es sey. Wenn ihr aber etwa — man verzeihe mir dieses Beispiel, das ich vorzüglich passend finde — einer Person am Leibe etwas an ihren Kleidungsstücken nähtet, schnittet, und dergl. und ihr verletztet unversehens sie selbst, so würde sie etwa rufen: höre, das bin ich, du trifft mich. Was wollte sie denn dadurch sagen? Nicht, daß sie diese bestimmte Person sey, und keine andere; denn das wisst ihr sehr wohl; sondern daß das, was ihr getroffen, nicht ihr todtes und fühlloses Kleidungsstück sey, sondern ihr lebendiges, und fühlendes Selbst; welches ihr nicht wusstet. Sie unterscheidet durch dieses Ich sich nicht von andern Personen, sondern von Sachen. Diese Unterscheidung kommt im Leben unaufhörlich vor, und wir können ohne sie keinen Schritt auf dem Boden thun, und keine Hand in der Luft bewegen.

Kurz, Ichheit, und Individualität sind sehr verschiedene Begriffe, und die Zusammensetzung im letztern läßt sich sehr deutlich bemerken. Durch den erstern setzen wir uns allem, was außer uns ist, nicht bloß Personen außer uns, entgegen; und wir befassen unter ihm nicht nur unsre bestimmte Persönlichkeit, sondern unsre Geistigkeit überhaupt; und so wird das Wort in der philosophischen, und in der gemeinen Sprache gebraucht. Der angeführte Einwurf zeigt sonach nicht nur von einer ungewöhnlichen Gedankenlosigkeit, sondern auch von einer großen Unwissenheit, und Unbekanntschaft mit der gemeinsten philosophischen Litteratur.

Aber sie bestehen auf ihrem Unvermögen, den ihnen angemutheten Begriff zu denken; und wir müssen ihren Worten glauben. Nicht, daß sie des Begriffs überhaupt vom reinen Ich, nach der bloßen Vernünftigkeit, und Geistigkeit entbehrten; denn dann würden sie es eben sowohl unterlassen müssen, uns Einwürfe zu machen, als es ein Klotz unterlassen muß: aber der Begriff dieses Begriffs ist es, was ihnen fehlt, und wozu sie sich nicht erheben können. Sie haben es wohl in sich; sie wissen nur nicht, daß sie es haben. Der Grund dieses ihres Unvermögens liegt nicht in einer besondern Schwäche ihrer Denkraft, sondern in einer Schwäche ihres ganzen Charakters. Ihr Ich in dem Sinne, in welchem sie das Wort nehmen, d. h. ihre individuelle Person, ist der letzte Zweck ihres Handelns, sonach auch die

Gränze ihres deutlichen Denkens. Dies ist ihnen die einzige wahre Substanz, und die Vernunft ist davon nur ein Accidens. Ihre Person ist nicht da, als ein besondrer Ausdruck der Vernunft; sondern — die Vernunft ist da, um dieser Person durch die Welt durchzuhelfen, und wenn die letztere nur ohne Vernunft sich eben so wohl befinden könnte, so könnten wir der Vernunft entbehren, und es würde dann gar keine Vernunft geben. Dies zeigt sich durch das ganze System ihrer Begriffe hindurch in allen ihren Behauptungen; und viele unter ihnen sind so aufrichtig, dessen gar kein Hehl zu haben. Diese haben bei der Betheurung ihres Unvermögens für ihre Person ganz recht; nur müssen sie nicht für objectiv ausgeben, was nur subjective Gültigkeit hat. In der Wissenschaftslehre ist das Verhältniß gerade umgekehrt; da ist die Vernunft das einige an sich, und die Individualität nur accidentell; die Vernunft, Zweck; und die Persönlichkeit, Mittel; die letztere nur eine besondere Weise, die Vernunft auszudrücken, die sich immermehr in der allgemeinen Form derselben verlieren muß. Nur die Vernunft ist ihr ewig; die Individualität aber muß unaufhörlich absterben. Wer nicht in diese Ordnung der Dinge zuförderst seinen Willen fügen wird, der wird auch nie den wahren Verstand der Wissenschaftslehre erhalten.

10.

Dies, daß man nur unter gewissen vorläufig zu erfüllenden Bedingungen die Wissenschaftslehre verstehen

könne, ist ihnen schon so oft gesagt worden. Sie wollen es nicht weiter hören; und diese freimüthige Warnung giebt ihnen Gelegenheit zu einer neuen Anklage gegen uns. Jede Ueberzeugung müsse sich durch Begriffe mittheilen, und nicht nur mittheilen, sondern sogar erzwingen lassen, behaupten sie. Es sey ein böses Beispiel, eine heillose Schwärmerei, und dergl., vorzugeben, daß unsre Wissenschaft nur für gewisse privilegirte Geister sey, und alle übrigen nichts darinn sehen, und nichts davon verstehen könnten.

Zuförderst wollen wir sehen, was von Seiten der Wissenschaftslehre über diesen Punkt eigentlich behauptet worden. Es wird nicht behauptet, daß es einen ursprünglichen und angebohrnen Unterschied zwischen Menschen und Menschen gebe, wodurch einige fähig gemacht würden, etwas zu denken, und zu lernen, was die andern zufolge ihrer Natur schlechthin nicht denken könnten. Die Vernunft ist allen gemein, und ist bei allen vernünftigen Wesen ganz dieselbe. Was in Einem vernünftigen Wesen, als Anlage liegt, liegt in allen. Ja, wie wir schon öfter auch in dieser Abhandlung zugestanden, die Begriffe, auf welche es in der Wissenschaftslehre ankommt, sind wirklich in allen vernünftigen Wesen wirksam, mit Nothwendigkeit der Vernunft wirksam; denn auf ihre Wirksamkeit gründet sich die Möglichkeit alles Bewusstseyns. Das reine Ich, welches zu denken sie sich des Unvermögens beschuldigen, liegt allem ihrem Denken zu Grunde, und

kommt in allem ihrem Denken vor, indem alles Denken nur dadurch zu Stande gebracht wird. So weit geht alles mechanisch. Aber die so eben behauptete Nothwendigkeit einzusehen, dieses Denken wieder zu denken, liegt nicht im Mechanismus; darzu bedarf es der Erhebung durch Freiheit zu einer ganz andern Sphäre, in deren Besitz wir nicht unmittelbar durch unser Daseyn versetzt werden. Wenn dieses Vermögen der Freiheit nicht schon da ist, und geübt ist, kann die Wissenschaftslehre nichts mit dem Menschen anfangen. Dieses Vermögen allein giebt die Prämissen, auf welche weiter aufgebaut wird. — Dies wenigstens werden sie nicht läugnen wollen, daß jede Wissenschaft, und jede Kunst gewisse Vorkenntnisse voraussetze, in deren Besitz man seyn muß, ehe man in die Wissenschaft, oder die Kunst eindringen kann. — Wenn es nur Vorkenntnisse sind, können sie antworten, die uns mangeln, so bringt uns doch diese bei. Stellt sie doch einmal bestimmt, und systematisch auf. Liegt nicht der Fehler bei euch selbst, indem ihr ohne weiteres zur Sache schreitet, und dem Publicum anmuthet, euch zu verstehen, ehe ihr die vorläufigen Erkenntnisse, von denen außer euch niemand etwas weiß, mitgetheilt habt. Wir antworten: darinn gerade liegt es, daß diese nicht auf eine systematische Weise beizubringen sind, sich nicht aufdringen, noch sich aufdringen lassen: mit einem Worte, daß es Kenntnisse sind, die wir nur aus uns selbst, zufolge einer vorher erlangten Fertigkeit, schöpfen können. Alles beruht darauf, daß man seiner Freiheit durch den steten Gebrauch derselben

ben mit klarem Bewusstseyn, sich recht innig bewusst worden, und sie uns über alles theuer geworden sey. Wenn es in der Erziehung von der zartesten Jugend an der Hauptzweck, und das bedachte Ziel seyn wird, die innere Kraft des Zöglings nur zu entwickeln, nicht aber ihr die Richtung zu geben, wenn man anfangen wird, den Menschen für seinen eignen Gebrauch, und als Instrument für seinen eignen Willen, nicht aber als seelenloses Instrument für andere zu bilden, dann wird die Wissenschaftslehre allgemein verständlich, und leicht verständlich seyn. Bildung des ganzen Menschen von seiner frühsten Jugend an; dies ist der einzige Weg zur Verbreitung der Philosophie. Die Erziehung muß sich erst bescheiden, mehr negativ zu seyn, als positiv; nur Wechselwirkung mit dem Zöglinge, nicht Einwirkung auf ihn — das erstere, so weit es möglich ist, d. h. sie muß das erstere wenigstens stets als Ziel sich vorsetzen, und das letztere nur da werden, wo sie das erstere nicht seyn kann. So lange die Erziehung, sey es mit oder ohne deutliches Bewusstseyn, sich den entgegengesetzten Zweck vorsetzt, nur auf Brauchbarkeit durch Andere hinarbeitet, ohne zu bedenken, daß das brauchende Princip gleichfalls im Individuo liegt; und so die Wurzel der Selbstthätigkeit in der frühsten Jugend ausreutet, und den Menschen gewöhnt, sich nie selbst in den Gang zu versetzen, sondern den ersten Antrieb von außen zu erwarten; wird es immer eine vorzügliche Begünstigung der Natur bleiben, die sich nicht weiter erklären läßt, und die man daher mit einem unbe-

stimmten Worte philosophisches Genie nennt, wenn in der allgemeinen Erschlaffung dennoch einige sich zu jenem großen Gedanken erheben.

Der HauptGrund aller Irrungen dieser Gegner mag wohl der seyn, daß sie sich nicht recht deutlich gemacht, was beweisen heiße, und daher nicht bedacht, daß aller Demonstration etwas schlechthin Undemonstrirbares zu Grunde liege. Auch darüber hätten sie sich bei Jacobi belehren können, welcher diesen Punkt, so wie noch viele andere Punkte, von denen sie gleichfalls nichts wissen, völlig ins Reine gebracht. — Durch die Demonstration wird nur eine bedingte, mittelbare Gewissheit erzielt; es ist ihr zufolge etwas gewiß, wenn ein anderes gewiß ist. Entsteht Zweifel über die Gewissheit dieses anderen, so muß diese Gewissheit an die Gewissheit eines dritten angeknüpft werden, und so immer weiter. Wird denn nun dieses ZurückVerweisen ins Unendliche fortgesetzt, oder giebt es irgendwo ein letztes Glied? Ich weiß, daß einige der erstern Meinung zugethan sind; aber diese haben nicht bedacht, daß, wenn sie recht hätten, sie auch nicht einmal der Idee der Gewissheit fähig wären, und nicht nach Gewissheit suchen könnten, denn was das heiße: gewiß seyn, wissen sie nur dadurch, daß sie selbst irgend eines etwas gewiß sind; ist aber alles nur unter Bedingung gewiß, so ist nichts gewiß, und nicht einmal unter Bedingung ist etwas gewiß. Giebt es aber irgend ein letztes Glied, bei welchem nicht weiter gefragt werden kann, warum es gewiß sey, so giebt es ein Undemonstrirbares, das aller Demonstration zu Grunde liegt.

Sie scheinen nicht bedacht zu haben, was es heiße: einem etwas beweisen. Man weist ihm dann nach, daß ein gewisses Fürwahrhalten in einem gewissen andern, das er von sich bekennt, nach den Gesetzen des Denkens, die er uns gleichfalls zugesteht, schon enthalten sey; und daß er das erstere nothwendig auch annehme, da er das zweite anzunehmen versichere. Alle Mittheilung der Ueberzeugung durch Beweis setzt sonach voraus, daß beide Theile wenigstens über etwas einig seyen. Wie könnte die Wissenschaftslehre sich dem Dogmatiker mittheilen; da sie mit ihm, was das Materiale der Erkenntniß anbelangt, schlechthin in keinem Punkte einig ist; *) sonach das gemeinschaftliche fehlt, von welchem sie miteinander ausgehen könnten?

*) Ich habe dies schon mehrmals gesagt. Ich habe geäußert, daß ich mit gewissen Philosophen schlechterdings keinen Punkt gemein habe, und daß sie da, wo ich bin, nie sind, noch seyn können. Man scheint dies mehr für eine im Unwillen herausgestoßene Hyperbel, als für völligen Ernst gehalten zu haben, da man nicht abläßt, die Foderung zu wiederholen, ich solle ihnen meine Lehre beweisen. Ich muß feierlich versichern, daß ich jene Behauptung im eigentlichsten Sinne des Worts nehme, daß sie mein entschiedenster Ernst ist, und meine vollkommenste Ueberzeugung enthält. Der Dogmatismus geht von einem Seyn, als Absolutem, aus; und sein System erhebt sich sonach nie über das Seyn. Der Idealismus kennt schlecht-

Endlich scheinen sie auch nicht bedacht zu haben, daß, sogar wo es einen solchen gemeinschaftlichen Punkt giebt, keiner in die Seele des Andern hineindenken kann, ohne selbst der Andre zu seyn; daß er auf die Selbstthätigkeit des Andern rechnen muß, und ihm nicht die bestimmten Gedanken, sondern nur die Anleitung geben kann, diese bestimmten Gedanken selbst zu denken. Das Verhältniß zwischen freien Wesen ist, WechselWirkung durch Freiheit, keinesweges Causalität durch mechanischwirkende Kraft. Diese Streitigkeit sonach kommt, gerade wie alle Streitigkeiten, die zwischen uns, und ihnen sind, auf den streitigen HauptPunkt zurück: Sie setzen das Verhältniß der Causalität überall voraus, weil sie in der That kein höheres kennen; und darauf gründet sich denn auch diese ihre Foderung, man solle, ohne daß sie dazu vorbereitet sind, und ohne daß sie selbst von ihrer Seite das geringste dabei zu thun haben, diese Ueberzeugung ihrer Seele einpfropfen. Wir gehen von der Freiheit aus, und setzen, wie billig, dieselbe auch bei ihnen voraus. — In jener Voraussetzung der durchgängigen Gültigkeit des Mechanismus der Ursachen und Wirkungen widersprechen sie

hin kein Seyn, als etwas für sich bestehendes. Mit andern Worten; der erstere geht von der Nothwendigkeit aus, der letztere von der Freiheit. Beide befinden sich daher in zwei ganz von einander abgeschiedenen Welten.

zwar sich selbst unmittelbar; das, was sie sagen, und das was sie thun, steht im Widerspruche. Nämlich, indem sie den Mechanismus *voraussetzen*, erheben sie sich über ihn; ihr Denken desselben ist etwas außer ihm liegendes. Der Mechanismus kann sich selbst nicht fassen, eben darum, weil er Mechanismus ist. Sich selbst fassen, kann nur das freie Bewusstseyn. Hier fände sich sonach ein Mittel, sie auf der Stelle zu überführen. Aber gerade daran stößt es sich, daß diese Beobachtung völlig außerhalb ihres Gesichtskreises liegt, und daß es ihnen an der Beweglichkeit, und Fertigkeit des Geistes mangelt, im Denken eines Objects nicht nur dieses Object, sondern auch ihr Denken desselben, zugleich mit zu denken; wie denn diese ganze, ihnen nothwendig unverständliche, Bemerkung nicht für sie gemacht wird, sondern für Andere, die da sehen, und wachen.

Es bleibt daher bei der oft ergangenen Versicherung; wir wollen jene nicht überzeugen, weil man das unmögliche nicht wollen kann; wir wollen ihr System ihnen nicht widerlegen, weil wir das nicht können. *Uns* zwar können wir ihr System widerlegen; es ist zu widerlegen, und sehr leicht zu widerlegen; ein bloßer Hauch des freien Menschen stößt es um; nur *ihnen* können wir es nicht widerlegen. Wir schreiben, reden, lehren nicht *für* sie, denn es giebt schlechthin keinen Punkt, von welchem aus wir ihnen beikommen könnten. Sprechen wir *von* ihnen, so ist es nicht um ihrer, sondern

um Anderer willen, um vor ihren Irrthümern diese zu warnen, und sie von ihrem hohlen, und nichts bedeutenden Geschwätze abzulenken. Diese Erklärung müssen sie nun nicht für verkleinernd halten. Sie legen nur ihr eignes übles Bewusstseyn zu Tage, und setzen sich selbst öffentlich unter uns herab, wenn sie durch unsre Erinnerungen sich verkleinert fühlen. Sie sind ja von ihrer Seite in derselben Lage gegen uns; auch sie können uns nicht widerlegen, noch überzeugen, noch irgend etwas auf uns berechnetes, und wirkendes vorbringen. Das sagen wir selbst; und wir würden nicht im mindesten unwillig werden, wenn sie es uns sagten. Wir sagen, was wir ihnen sagen, gar nicht mit dem bösen Sinne, ihnen Verdruß zu verursachen; sondern nur um ihnen und uns unnütze Mühe zu ersparen. Es würde uns wahrhaftig freuen, wenn sie es sich nicht verdrießen ließen. — Es liegt auch in der Sache selbst nichts verkleinerndes. Jeder, der heute seinem Bruder dieses Unvermögen aufrückt, hat nothwendig einst selbst in demselben Zustande sich befunden. Denn wir alle werden in ihm gebohren, und es kostet Zeit sich über denselben zu erheben. Gerade dann, wenn die Gegner durch jene ihnen so verhasste Erinnerung sich nicht zum Unwillen, sondern zum Nachdenken reizen ließen, ob nicht doch Wahrheit in ihr seyn möge, würden sie sich wahrscheinlich über das vorgerückte Unvermögen erheben. Sie wären von Stund an uns gleich, und aller Vorwurf fiele weg. Wir würden also in der friedlichsten Ruhe mit ihnen leben können, wenn sie es verstatteten; und die Schuld liegt nicht

an uns, wenn wir zuweilen in harte Kriege mit ihnen verwickelt werden.

Daraus aber geht, welches im Vorbeigehen mit zu bemerken ich für sehr zweckmäßig halte, zugleich hervor, daß, ob eine Philosophie Wissenschaft sey, nicht davon abhange, ob sie allgemeingeltend sey; wie einige Philosophen, deren sehr verdienstliche Arbeiten vorzüglich darauf gehen, allen einleuchtend zu werden, anzunehmen scheinen. Diese Philosophen fodern das Unmögliche. Was soll das heißen: eine Philosophie gilt wirklich allgemein? Wer sind denn die Alle, für welche sie gelten soll? Alles, was menschliches Angesicht trägt, doch wohl nicht; denn dann müßte sie auch für den gemeinen Mann, dem das Denken nie Zweck, sondern immer nur Mittel ist für seine nächsten Verrichtungen, und selbst für unmündige Kinder gelten. Also etwa die Philosophen. Aber wer sind denn die Philosophen? Doch wohl nicht alle diejenigen, die von einer Philosophischen Facultät den Doctor-Titel erhalten haben; oder, die etwas haben drucken lassen, das sie Philosophisch nennen; oder die wohl gar selbst Mitglieder irgend einer Philosophischen Facultät sind? Gebe man uns doch einen bestimmten Begriff vom Philosophen, ohne uns erst einen bestimmten Begriff von der Philosophie, d. h. ohne uns die bestimmte Philosophie selbst, gegeben zu haben! Es ist sehr sicher vorauszusehen, daß diejenigen, welche im Besitz der Philosophie, als Wissenschaft, zu seyn glauben werden, allen, die diese ihre Philosophie

nicht anerkennen, den Titel des Philosophen ganz absprechen, und sonach das Geltenlassen ihrer Philosophie selbst wieder zum Kriterium des Philosophen überhaupt machen werden. So müssen sie wohl verfahren, wenn sie consequent zu Werke gehen; denn die Philosophie ist nur Eine. Der Verfasser der Wissenschaftslehre z. B. hat schon längst geäußert, daß er für seine Person, inwiefern von der Wissenschaftslehre nicht als von einer individuellen Darstellung, welche ins unendliche vervollkommnet werden kann, sondern inwiefern von ihr, als einem System des transscendentalen Idealismus die Rede ist, dieser Meinung sey; und er trägt keinen Augenblick Bedenken, dies hier nochmals mit ausdrücklichen Worten zu bekennen. Dadurch aber gerathen wir in einen greiflichen Cirkel. Meine Philosophie ist wirklich allgemein geltend für alles, was Philosoph ist, sagt dann jeder, wenn er nur selbst überzeugt ist, mit seinem vollkommnen Rechte; gesetzt, es nähme kein Sterblicher außer ihm die Sätze derselben an: denn, setzt er hinzu, wem sie nicht gilt, der ist kein Philosoph.

Ich denke über diesen Punkt so: Wenn auch nur Einer von seiner Philosophie vollkommen, und zu allen Stunden gleich überzeugt ist, wenn er bei derselben vollkommen Eins ist mit sich selbst, wenn sein freies Urtheil im Philosophiren, und das ihm aufgedrungne im Leben vollkommen übereinstimmen; so hat in diesem Einen die Philosophie ihren Zweck erreicht, und ihren Umkreis vollendet,

denn sie hat ihn bestimmt da wieder abgesetzt, von wo aus er mit der ganzen Menschheit gieng: und nun ist die Philosophie, als Wissenschaft, wirklich in der Welt vorhanden, wenn sie auch außer diesem Einen kein Mensch begriffe, und annähme; ja wenn auch etwa jener Eine sie gar nicht außer sich darzustellen wüßte. Man gebe hier nicht die triviale Antwort, daß alle Systematiker von jeher von der Wahrheit ihrer Systeme überzeugt gewesen. Diese Behauptung ist grundfalsch, und sie gründet sich lediglich darauf, daß man nicht weiß, was Ueberzeugung ist. Was es sey, kann man nur dadurch erfahren, daß man selbst die Fülle der Ueberzeugung in sich selbst hat. Jene Systematiker waren nur von diesem und jenem verborgnen Punkte ihres Systems überzeugt, dessen sie sich selbst vielleicht nicht klar bewußt waren, nicht aber vom Ganzen; sie waren nur in gewissen Stimmungen überzeugt. Dies ist keine Ueberzeugung. Ueberzeugung ist nur das, was von keiner Zeit, und keiner Veränderung der Lage abhängt; was nicht an dem Gemüthe nur Zufälliges, sondern selbst das Gemüth ist. Nur von dem unveränderlich, und ewig Wahren kann man überzeugt seyn: Ueberzeugung vom Irrthum ist schlechterdings unmöglich. Solcher Ueberzeugten dürfte es in der Geschichte der Philosophie wohl wenig, es dürfte vielleicht kaum Einen, vielleicht auch nicht einmal diesen Einen geben. Ich rede nicht von den Alten. Ob diese die eigentliche Frage der Philosophie sich auch nur mit Bewußtseyn aufwarfen, selbst dies ist zweifelhaft. Nur auf die größten

Denker der neuern Zeit will ich Rücksicht nehmen. — Spinoza konnte nicht überzeugt seyn; er konnte seine Philosophie nur denken, nicht sie glauben; denn sie stand in dem directesten Widerspruche mit seiner nothwendigen Ueberzeugung im Leben, zufolge welcher er sich für frei, und selbstständig halten mußte. Er konnte von ihr nur überzeugt seyn, inwiefern sie die Wahrheit, inwiefern sie einen Theil der Philosophie als Wissenschaft enthielt. Daß das bloß objective Räsonnement auf sein System nothwendig führe, davon war er überzeugt; denn darinn hatte er recht: im Denken auf sein eignes Denken zu reflectiren, fiel ihm nicht ein, und darinn hatte er unrecht, und dadurch versetzte er seine Speculation in Widerspruch mit seinem Leben. Kant könnte überzeugt seyn; aber, wenn ich ihn recht verstehe, war er es nicht, als er seine Kritik schrieb. Er redet von einer Täuschung, die stets wiederkehre, unerachtet man wisse, daß sie Täuschung sey. Woher kann Kant, besonders da er der erste war, der diese vermeintliche Täuschung an das Licht brachte, wissen, daß sie immer wiederkehre, und bei wem konnte sie, als er seine Kritik schrieb, wiederkehren, außer bei ihm selbst. Nur an sich selbst konnte er diese Erfahrung gemacht haben. Wissen, daß man sich täuscht, und dennoch sich täuschen, ist nicht der Zustand der Ueberzeugung, und Uebereinstimmung mit sich selbst, sondern der eines bedenklichen innern Widerstreits. Es kehrt, meiner Erfahrung nach, keine Täuschung zurück; denn es ist überhaupt in der Vernunft keine Täuschung

vorhanden. Welches soll denn diese Täuschung seyn? Doch wohl die, daß Dinge an sich unabhängig von uns außer uns vorhanden seyen? Aber wer sagt denn das? Doch wohl nicht das gemeine Bewusstseyn; denn dieses, da es nur von sich selbst redet, kann gar nichts weiter aussagen, als daß für dasselbe selbst, (für uns, auf diesem Gesichtspunkte des gemeinen Bewusstseyns) Dinge vorhanden sind; und dies ist keine Täuschung, die durch die Philosophie abgehalten werden könnte, oder sollte: es ist unsre einige Wahrheit. Von einem Dinge an sich weiß das gemeine Bewusstseyn nichts, gerade darum weil es das gemeine Bewusstseyn ist, welches doch hoffentlich nicht über sich selbst hinausspringt. Eine falsche Philosophie ist es, die diesen in ihrem Umkreise erdichteten Begriff erst in dasselbe hineinlegt. Diese gar sehr vermeidliche, und durch die wahre Philosophie von Grund aus zu vertilgende Täuschung hast du dir sonach ganz allein gemacht, und sobald du mit deiner Philosophie im Reinen bist, fällt es dir von den Augen, wie Schuppen, und die Täuschung kehrt nimmer wieder. Du wirst im Leben dann nichts weiter zu wissen vermeinen, als daß du endlich, und auf diese bestimmte Weise endlich bist, welche du dir durch das Vorhandenseyn einer solchen Welt außer dir erklären musst; und es wird dir so wenig einfallen, diese Gränze zu durchbrechen, als es dir einfällt, nicht mehr du selbst zu seyn. Leibniz konnte auch überzeugt seyn; denn wohlverstanden — und warum sollte er sich nicht selbst wohlverstanden haben? — hat

er recht. Läßt höchste Leichtigkeit und Freiheit des Geistes Ueberzeugung vermuthen; läßt die Gewandtheit, seine Denkart allen Formen anzupassen, sie auf alle Theile des menschlichen Wissens ungezwungen anzuwenden, alle erregten Zweifel mit Leichtigkeit zu zerstreuen, und überhaupt sein System mehr als Instrument, denn als Object zu brauchen; läßt Unbefangenheit, Fröhlichkeit, und guter Muth im Leben, auf Einigkeit mit sich selbst schließen: so war vielleicht Leibniz überzeugt, und der einige Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie. *)

II.

Noch gedenke ich mit zwei Worten einer sonderbaren Verwechselung. Es ist die des Ich, als intellectueller Anschauung, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, und des Ich, als Idee, mit welchem sie schließt. Im Ich als intellectueller Anschauung liegt lediglich die Form der Ichheit, das in sich zurückgehende Handeln, welches freilich auch selbst zum Gehalte desselben wird; und diese Anschauung ist im obigen zur Gnüge beschrieben. Das Ich ist in dieser Gestalt nur für den Philosophen,

*) Einen geistvollen Abriß des Wesens der Leibnizischen Philosophie, in Vergleich mit der Spinozischen findet man in Schellings neuester Schrift: Ideen zu einer Philosophie der Natur (Lpzg. bei Breitkopf. 1797) in der Einleitung S. LXVI f. und S. XLI ff.

und dadurch, daß man es fasst, erhebt man sich zur Philosophie. Das Ich, als Idee, ist für das Ich selbst, welches der Philosoph betrachtet, vorhanden; und er stellt es nicht auf, als seine eigne, sondern als Idee des natürlichen, jedoch vollkommen ausgebildeten Menschen: gerade so, wie ein eigentliches Seyn nicht für den Philosophen, sondern nur für das untersuchte Ich statt findet. Das letztere liegt sonach in einer ganz andern Reihe des Denkens, als das erstere.

Das Ich, als Idee, ist das VernunftWesen, inwiefern es die allgemeine Vernunft theils in sich selbst vollkommen dargestellt hat, wirklich durchaus vernünftig, und nichts, als vernünftig ist; also, auch aufgehört hat, Individuum zu seyn, welches letztere es nur durch sinnliche Beschränkung war: theils, inwiefern das VernunftWesen die Vernunft auch außer sich in der Welt, die demnach auch in dieser Idee gesetzt bleibt, ausführlich realisirt hat. Die Welt bleibt in dieser Idee als Welt überhaupt, als Substrat mit diesen bestimmten mechanischen, und organischen Gesetzen; aber diese Gesetze sind durchaus geleitet, den Endzweck der Vernunft darzustellen. Die Idee des Ich hat mit dem Ich, als Anschauung, nur das gemein, daß das Ich in beiden nicht als Individuum gedacht wird; im letztern darum nicht, weil die Ichheit noch nicht bis zur Individualität bestimmt ist, im erstern umgekehrt darum nicht, weil durch die Bildung, nach allgemeinen Gesetzen die Individualität verschwunden

ist. Darinn aber sind beide entgegengesetzt, daß in dem Ich, als Anschauung, nur die Form des Ich liegt, und auf ein eigentliches Materiale desselben, welches nur durch sein Denken einer Welt denkbar ist, gar nicht Rücksicht genommen wird; da hingegen im letztern die vollständige Materie der Ichheit gedacht wird. Von dem ersten geht die gesammte Philosophie aus, und es ist ihr GrundBegriff; zu dem letztern geht sie hin: nur im praktischen Theile kann diese Idee aufgestellt werden, als höchstes Ziel des Strebens der Vernunft. Das erstere ist, wie gesagt, ursprüngliche Anschauung, und wird auf die zur Gnüge beschriebne Weise Begriff: das letztere ist nur Idee; es kann nicht bestimmt gedacht werden, und es wird nie wirklich seyn, sondern wir sollen dieser Idee uns nur ins unendliche annähern.

12.

Dies sind, so viel mir bekannt ist, die Misverständnisse, auf welche man Rücksicht zu nehmen hat, und zu deren Berichtigung man durch klare Erörterung etwas beitragen zu können, hoffen darf. Wider gewisse andere Arten sich gegen das neue System zu benehmen, giebt es keine Mittel, und es bedarf keines.

Wenn z. B. ein System, dessen Anfang, und Ende, und ganzes Wesen darauf geht, daß die Individualität theoretisch vergessen, praktisch verläugnet werde, für Egoismus ausgegeben wird; von Leuten dafür ausgegeben wird,

die gerade darum, weil sie selbst versteckte theoretische Egoisten, und offenbare praktische Egoisten sind, sich nicht zur Einsicht in dieses System erheben können; wenn aus dem Systeme geschlossen wird, der Urheber desselben habe ein böses Herz, *) und aus dieser Bösherzigkeit des Urhebers wieder geschlossen wird, daß das System falsch sey; so läßt dagegen durch Gründe sich nichts ausrichten; denn die es sagen, wissen selbst nur zu wohl, daß es nicht wahr ist, und sie haben ganz andere Ursachen es zu sagen, als die, daß sie es etwa selbst glauben. Das System selbst kümmert sie wohl am wenigsten; aber der Verfasser mag etwa an andern Orten dieses oder jenes gesagt haben, das ihnen nicht gefällt, und mag ihnen — Gott mag wissen, wie oder wo — auf irgend eine Weise im Wege stehen. Diese für ihre Person handeln ihrer Denkart, und ihrem

*) Ist diese Weise zu argumentiren noch nicht abgekommen? dürfte hier ein Gutmüthiger, der mit den neuesten Begebenheiten in der Litteratur nicht ganz bekannt ist, fragen. Ich antworte: Nein, sie ist üblicher als je, und wird vorzüglich gegen mich angewendet; zur Zeit nur noch mündlich, auf Kathedern, und dergl., sie wird aber nächstens auch in Schriften gebraucht werden. Die Zurüstung dazu findet man in der Antwort des Rec. der Schellingschen Schrift vom Ich in der A. L. Z. auf die Antikritik Herrn Schellings; gegen welche Antikritik denn auch freilich nicht viel anders sich vornehmen ließ, als daß man dem Verfasser und seinem Systeme bösen Leumund machte.

Interesse ganz gemäß; und es wäre ein thörichtes Unternehmen, wenn man sie bereden wollte, ihre Natur auszuziehen. Wenn aber tausend, und aber tausend, die von der Wissenschaftslehre kein Wort wissen, noch Beruf haben, etwas davon zu wissen, und die keine Juden sind, oder Juden-Genossen, keine Aristokraten, oder Demokraten, keine Kantianer weder von der ältern, noch von irgend einer neuern Schule, und sogar keine Original-Köpfe, denen der Verfasser der Wissenschaftslehre die wichtige Entdeckung, mit der sie so eben vor das Publicum treten wollten, hinweggenommen, oder verrückt hat, — wenn diese jene Behauptung begierig auffassen, und sie wiederholen, und immer wieder wiederholen, ohne irgend ein Interesse, wie es scheint, als damit man sie auch für gelehrt, und für wohl unterrichtet halte in den Heimlichkeiten der neusten Litteratur; so lässt von diesen sich hoffen, daß sie um ihrer selbst willen unsrer Bitte, besser zu bedenken, was sie reden, und warum sie es reden, einigen Eingang verstatten werden. *)

*) Diese Nachbeterei der Unmündigen, ihre Bereitwilligkeit das erste beste Scandal, das ihnen unter die Hände kommt, nachzuplaudern, bloß damit man glauben soll, sie seyen auch instruirt, ist ein Zeichen der Zeit. So geben z. B. die Eudämonisten in den Hamburg. Zeitungen vor — denn ihr Blatt selbst kann man in den hiesigen Gegenden nicht haben — ihr Journal finde wirklich noch bis jetzt Leser und Freunde. Nun lässt

sich zwar auf das, was diese längst bekannten, und öffentlich überwiesenen Lügner sagen, nichts bauen; aber es wäre für die Charakteristik des Zeitalters wichtig, wenn man aus andern Quellen darüber etwas sicheres erfahren könnte.

Es ist kein Wunder, daß bei dem Conflict der seltensten Erscheinungen in der litterarischen und politischen Welt eine halbe Mandel eitler Schwachköpfe in Teutschland, aus Verzweiflung, daß sie auf keine Weise einige Aufmerksamkeit auf sich ziehen konnten, ihr bisgen Verstand darüber verloren, und, da die Policei ihres Orts nicht wachsam genug war, um sie in Zeiten einzusperren, ihren Unsinn in schmutzige Blätter ausgoßen. Die einzige Spur des Verstandes, die sich bis jetzt bei ihnen noch gezeigt hat, war die, daß sie sich nicht nannten; aber man schreibt, wie ich höre, aus einer Stadt in Westphalen, wo man Eudämonien noch haben kann, daß die Verfasser derselben versprochen haben, nächstens ihre Namen bekannt zu machen. Sonach hätte ihr Wahnsinn nunmehr den höchsten Gipfel erreicht.

Daß dies alles geschah, ist kein Wunder; es hätte in jedem Zeitalter, und bei jeder Nation sich auch zutragen können. Aber wenn es wirklich wahr wäre, daß es in Teutschland mehrere Menschen gäbe, die entweder geschmacklos genug sind, um den Kadoterieen Wahnsinniger, die man ja wohl der Merkwürdigkeit wegen

einmal mit anhört, wie man ja wohl auf Reisen auch die Tollhäuser mit besucht, länger als eine Stunde zuhören zu können; oder, unerachtet sie lesen gelernt haben, stumpf und blödsinnig genug, um in aller Unbefangenheit nicht zu merken, daß ihre VolksRedner arme Narren sind; so wäre dies ein Phänomen, das nur in einer sonderbaren GeistesSeuche des Zeitalters seinen Grund haben könnte, deren Entdeckung und Heilung man den leiblichen Aerzten überlassen müsste. Es wäre dann sehr zu wünschen, daß man die Oerter und die Personen, welche von dieser Seuche besonders angegriffen sind, namentlich kennte.

In ihrer Tollheit rühmt diese Bande sich gar des Mitwissens, des Beifalls, und der Unterstützung teutscher Fürsten. Diese grobe Lästerung muß nicht bemerkt worden seyn; außerdem hätte sie unmöglich so ungeahndet hingehen können. Welcher teutsche Fürst könnte es sich nachsagen lassen, daß er öffentliche Pasquillanten im Solde hätte, gegen seine eignen Unterthanen, gegen die Unterthanen andrer MitStände, selbst gegen andre Fürsten, und zu FürstenStühlen Bestimmte, gegen ihre Personen, und ihre Verordnungen; und daß seine Wahl auf Narren gefallen wäre. So weit sollte es mit Teutschland gekommen seyn? Und sollte ja der teutsche Patriot sich entschließen müssen, dies zu glauben, so wird ihn wenigstens das trösten, daß niemand in der ganzen Nation, der nur seiner Vernunft noch mächtig war, elend,

und niederträchtig genug befunden worden, um zu diesem Geschäfte gebraucht zu werden.

N. Sch. Habent sua fata libelli. Nachdem ich diese Note schon geschlossen hatte, fielen mir Rebmanns Heideblümchen (Hamburg, bei Mutzenbecher) zufällig in die Hände; welche ich eher gelesen haben würde, wenn nicht in mehrern Recensionen ziemlich gleichgültig davon wäre gesprochen worden. In dem vierten, mit einer bei unsern Volksschriftstellern wenig gewöhnlichen Ordnung, Klarheit, Kraft, und Lebendigkeit geschriebnen Aufsatze findet man nähere Nachrichten über die erwähnte Bande. Man kann die Lectüre dieses Aufsatzes allen, welchen es um Wahrheit zu thun ist, sicher empfehlen.

II.

Briefe über die neueste Philosophie.

Vorerinnerung.

Ich übergebe dem Publicum nachstehende Briefe ausdrücklich in der Absicht, um Debatten zu veranlassen über Dinge, über die bisher so viel als nichts debattirt worden ist. Einige haben die neueste Philosophie ihres Idealismus wegen angegriffen, oder wenigstens angeklagt, und diese mögen denn größtentheils die Züchtigungen verdient haben, die ihnen in einem etwas reichlichen Maße zu Theil geworden sind. Ich bin völlig überzeugt, daß jeder, der den Idealismus der neuesten Philosophie ausschweifend, oder auch nur neu, findet, und gleichwohl sagt, daß die Kantische Philosophie die seinige sey, nicht versteht, was er sagt, und nicht weiß, was er will. Es ist nicht das Resultat, sondern es ist lediglich die Methode, worüber ich mit der Wissenschaftslehre zu rechten habe. — Ich werfe

Fichte'n den Handschuh hin, und bitte ihn hiemit öffentlich, denselben aufzunehmen. Er sage für seine Lehre, was er zu sagen hat, und sage es so stark und so unbefangen, als er es sagen mag. Nie wolle das Publicum glauben, daß von beiden Theilen auch nur Ein Wort mit Erbitterung gesprochen werde, das etwa auf der GoldWage der Etiquette als zu schwer befunden werden dürfte! Die Sprache der Ueberzeugung ist nicht die Sprache der Complimente, und es giebt eine Art von Bescheidenheit, die ich bisher noch keinem Schriftsteller mit gutem Gewissen habe verzeihen können. Ich werde meine Irrthümer anerkennen, sobald ich sie einsehe, und ich wüsste überall Niemand, gegen den ich lieber unrecht haben wollte, als Fichte, dessen genialischen Geist das Publicum nur wenig kennt, wenn es ihn nur als Verfasser der WissenschaftsLehre bewundert, und von dem ich mit voller Ueberzeugung wiederhole, was ein berühmter teutscher Schriftsteller von einem noch berühmtern Engländer sagt: „die Kritik beugt sich vor dem Mann, indem sie über sein Gewand vernünftelt; indem man ihm mit den Waffen der Schule einen Sieg abgewinnt, erliegt man unter der Herrlichkeit und Großmacht seines Geistes.“

Erster Brief.

Du erinnerst Dich, daß wir neulich nicht darüber einig werden konnten, ob die neueste Philosophie Kantisch oder NichtKantisch sey. Wir versprachen uns, die Sache schriftlich weiter abzuhandeln, und siehst Du, ich mache den Anfang. Du kennst meine Liebhaberei für Speculation. Ich nehme bisweilen ganz förmlich von ihr Abschied, aber ich kehre immer wieder zu ihr zurück.

Jetzt ohne Umschweife zur Sache!

Der höchste Punkt der speculativen Philosophie ist ohne Zweifel der, wo sie sich die Frage vorlegt: warum ist überhaupt Etwas? Das Darum auf dieses Warum zu finden, oder, welches dasselbe ist, das UrPrincip alles Seyns zu entdecken, ist von jeher die Aufgabe der Speculation gewesen. Läge diese Aufgabe nicht in den Tiefen der menschlichen Vernunft, es wäre nie an Metaphysik gedacht worden. Und glaube nicht, daß man das Daseyn der Metaphysik in der Welt wenig vermissen würde. Sieh' nur um Dich! Jeden Tempel, den dein Auge erblickt, hat die Metaphysik gebaut.

Ich bin gewohnt, alle metaphysischen Systeme einzutheilen in solche, welche jene Aufgabe lösen wollen, und in solche, welche sie nicht lösen wollen. Das Kantische System gehört meiner Meinung nach in die zweite, das Fichtische aber in die erste Classe, und insofern kann ich

freilich das Fichtische System so wenig Kantisch finden, als das Spinozische oder Berkeleyische.

Ich höre freilich, daß das Princip alles Seyns im Dogmatismus seyn soll ein absolutes Ding, im Kriticismus dagegen ein absolutes Ich. Aber ich kann mich nicht entsinnen, je etwas einem Beweis davon auch nur von weitem ähnliches gehört zu haben. Ich bin nicht gewohnt, einer beweislosen Behauptung einen Beweis des Gegentheils entgegen zu setzen. Ich habe das Recht, meine Gegenbehauptung wenigstens für eben so gültig auszugeben, als andere ihre Behauptung. Ich gedenke von diesem Rechte Gebrauch zu machen, und mir die Mühe eines schwerfälligen exegetischen Beweises so lange zu ersparen, bis es den Gegnern gefallen wird, uns den ihrigen mitzutheilen. Du kannst Dich indessen darauf verlassen, daß ich Dir dann den meinigen nicht schuldig bleiben werde.

Ich behaupte demnach, der wesentliche Unterschied des Dogmatismus und des Kriticismus liege ganz und gar nicht in dem Unterschiede des Princips, welches beide Systeme finden, sondern vielmehr lediglich in dem Unterschiede der Maxime, nach welcher beide ein Princip suchen. Bloß unter dieser Voraussetzung glaube ich zeither etwas von der Kritik verstanden zu haben; unter jeder andern wäre sie mir vom Anfang bis zum Ende ein verschlossnes Buch geblieben.

Die Maxime, nach welcher die neueste Philosophie verfährt, brauchst Du nicht mühsam zu suchen. Sie liegt klar am Tage. Sie lautet: es ist möglich, ein absolutes Princip aller Dinge zu finden. Fichte sowohl als Schelling setzen diese Möglichkeit beständig als anerkannt voraus. Sie fragen nirgends: ist ein absolutes Princip aller Dinge zu finden? sie fragen nur: wo ist es zu finden?

Laß uns jetzt diese beiden Philosophen auf ihrer speculativen Reise ein Paar Schritte begleiten!

Sie suchen das Absolute. Daß sie es finden können und finden werden, darüber fällt ihnen kein Zweifel ein. Nur darüber sind sie besorgt, wo sie es suchen sollen. In der Sphäre der Dinge glauben sie es nicht anzutreffen, und sie glauben dies ohne Zweifel mit ihrem vollkommnen Rechte. Denn ein absolutes Ding wäre ein solches, von dessen Daseyn nicht nur ohne Widerspruch kein Grund nachgewiesen, sondern nicht einmal nach einem solchen gefragt werden könnte. Es müsste seyn, schlechthin weil es ist, und man müsste sein Daseyn auch in Gedanken nicht aufheben können, ohne sich selbst zu widersprechen. Allein der Gedanke eines solchen Dinges ist selbst kein möglicher Gedanke; es ist der Gedanke eines Dinges, dessen Aufhebung widersprechend ist, ohne daß doch etwas da ist, dem widersprochen werden könnte. Ich habe nicht nöthig, diese Argumentation weiter auszuführen; sie ist Dir aus der Kritik längst bekannt.

Also — das Absolute ist in der Sphäre der Dinge, in der Sphäre dessen, was Etwas ist, nirgends anzutreffen. Wenn aber dem so ist, wo mag es denn doch nun anzutreffen seyn?

Man sollte denken, was unmöglich Etwas seyn kann, das müsste nothwendig Nichts seyn. Dieser Schluß scheint so einfach und so klar, daß man nicht wohl ein Mistrauen in ihn setzen kann, ohne auf die Möglichkeit sicherer Schlüsse überhaupt Verzicht zu thun. Zur Zeit habe ich dazu keine Lust, und daher traue ich vor der Hand jenem Schlusse so sehr, als nur irgend einem.

Doch nein! Nichts kann eben so wenig als Etwas der UrGrund aller Dinge seyn. Wäre nichts der UrGrund aller Dinge, so wäre kein Grund zugleich auch ein Grund — die Dinge wären zwar ein Bedingtes, aber ein Bedingtes ohne Bedingung; und dies ist denn, wie Du siehst, abermals ein Widerspruch.

Unsere Philosophen kommen hier, wie es scheint, ins Gedränge. Wenn ein UrGrund aller Dinge gefunden werden soll, so muß es ein solcher seyn, der weder Nichts noch Etwas ist; er müsste also zwischen dem Nichts und dem Etwas in der Mitte liegen, er müsste keines von beiden, sondern ein drittes seyn. Dies aber wäre denn wieder der ungeheuerste Verstoß gegen die ersten Grundsätze der Logik, und also ohne Zweifel schlechthin zu verwerfen.

Nun bitte ich Dich — gesetzt es wäre möglich, die Unmöglichkeit eines absoluten Princips aller Dinge zu demonstriren; könnte sie dann wohl bündiger demonstrirt werden, als sie in diesem Augenblicke demonstrirt ist? In der That, wenn Schlüsse von so unwiderstehlicher Evidenz dennoch trüglich seyn sollen, wie müssten wohl diejenigen aussehen, denen wir uns mit voller Zuversicht überlassen dürften? Scheint es Dir nicht im Grunde einerlei zu seyn, Schlüsse wie die gemachten zu verwerfen, und, den Maßstab aller Wahrheit zu zerbrechen?

Demnach wäre der neuesten Philosophie ihr Urtheil gesprochen, und wir hätten nicht einmal nöthig gehabt, uns durch die berüchtigten Irrgänge eines weitläuftigen Systems zu winden, um etwa irgendwo in der Mitte oder am Ende einen armen Fehler zu ertappen; schon der erste Schritt wäre ein falscher Schritt gewesen, schon die Grund-Maxime wäre als widersprechend und unmöglich befunden worden — was brauchten wir weiter Zeugniß?

Zweiter Brief.

Du hast Recht, die Untersuchung ist noch nicht zu Ende. Es bedarf oft weiter nichts, als einer einzigen Instanz, um die stärkste Schlußkette zu sprengen, und dieser Fall, fürchtest Du, sey diesmal wirklich vorhanden.

Die Schwierigkeit war die: wenn ein absolutes Princip aller Dinge gefunden werden sollte, so müsste es fürs

erste kein Nichts seyn, weil es dann überhaupt kein Prin cip wäre, zweitens aber auch kein Etwas, weil es dann kein absolutes Princip wäre. Zwischen dem Etwas und dem Nichts zeigte sich aber kein denkbares Drittes. Mithin schien es überhaupt ein ganz ungereimtes Unternehmen zu seyn, ein absolutes Princip, das heißt, etwas zu suchen, was unmöglich gefunden werden kann.

Dagegen treten dann nun zwei Philosophen auf, und versichern uns, das Absolute wirklich gefunden zu haben, und zwar in dem Gedanken Ich gefunden zu haben. Sie geben selbst zu, daß man in dem Gedanken Ich von vielerlei erst abstrahiren müsse, um das Absolute darinn rein zu erhalten: sie unterscheiden daher den Gedanken Ich im empirischen Sinne von dem Gedanken Ich im reinen Sinne, und nur im letztern, behaupten sie, sey das Absolute anzutreffen.

Also — ein reines Ich soll jenes Dritte seyn, welches zwischen dem Etwas und dem Nichts bei weitem misslicher als zwischen Himmel und Erde schweben, keines von beiden seyn, und doch aller Logik zum Trotz gedacht werden soll! Du siehst bei dieser Gelegenheit, daß unsere Philosophen wirklich Ursache haben, auf die Logik bisweilen etwas unfreundliche Seitenblicke zu werfen.

Ich bin nicht Nichts — daran ist nicht zu zweifeln. Ich bin nicht Etwas — daran ist zu zweifeln, wenigstens wird jeder daran zweifeln, der den Satz hört, ohne noch von den Künsten des Systems etwas zu wissen.

Und warum soll denn Ich nicht Etwas seyn? Alles, was Etwas ist, sagt man, ist nur für mich Etwas, das heißt, es ist nur insofern Etwas, wiefern ich es setze als seyend. Ich also, dem Alles, was Etwas ist, sein Daseyn verdankt, bin, selbst kein Etwas — oder es müßte der Grund zugleich das Begründete seyn können, welches sich selbst widerspricht.

Das Argument hat einigen Schein, aber es ist ein Paralogismus, und weiter nichts. Es wird von dem, was Ich in einer Rücksicht nicht bin, geschlossen auf das, was Ich in aller Rücksicht nicht seyn könne. Es ist wahr, wiefern Ich Etwas denke, werde Ich nicht als Etwas gedacht, ich kann nicht in derselben Rücksicht das Denkende und das Gedachte seyn. Aber ich kenne auch keinen leerern analytischen Satz als diesen; und schließen wollen: darum weil Ich in einer Rücksicht nicht Etwas denken und als Etwas gedacht werden kann, kann Ich überhaupt in keiner Rücksicht als Etwas gedacht werden — dies wäre doch offenbar mit vier Begriffen schließen, und folglich abermals gegen die ersten Grundsätze der Logik. Oder meint man etwa, daß auch dies nur Grundsätze einer „dürftigen" Logik sind, die man ungestraft übertreten darf?

Demnach bliebe Ich, wie jeder ohnehin von selbst urtheilen wird, allerdings Etwas, und es wäre ein vergebliches Beginnen der Speculation gewesen, den Gedanken Ich aus der Reihe der Etwasse auszustreichen.

Ist dies, so kann das Ich nicht das Absolute seyn. Denn alles was Etwas ist, ist nicht das Absolute. Die Philosophen, die das Absolute im Ich gefunden zu haben glaubten, hätten sich also augenscheinlich geirrt — die Unmöglichkeit eines absoluten Princips der Dinge stünde noch immer fest — die dagegen gemachte Instanz wäre als nichtig befunden und die Ehre der Logik gerettet worden.

Ich bin ungeduldig, Dein Urtheil über dieses Raisonnement zu vernehmen.

Dritter Brief.

Ich finde viele Aehnlichkeit zwischen der Art und Weise, wie man ehemals die absolute Dignität dem allerrealesten Wesen, und zwischen der, wie man jetzt dieselbe dem Ich zusichern will. Das Nichtseyn des allerrealesten Wesens sollte nicht ohne Widerspruch gedacht werden können, darum weil schon in seinem Begriff das Merkmal des Daseyns enthalten wäre. Und so soll denn auch das Ich sich nicht ohne Widerspruch hinwegdenken können, darum weil es dem Abstrahirenden unmöglich seyn müsse, von sich selbst zu abstrahiren. Aber beide Argumentationen gründen sich auf gleich willkürliche Voraussetzungen. Es ist eben so willkürlich, in den Begriff des allerrealesten Wesens das Merkmahl des Daseyns aufzunehmen, als zu behaupten, das abstrahirende Ich könne unmöglich von sich selbst abstrahiren.

Ich kann allerdings von Mir selbst abstrahiren, und thue dies in jedem Augenblicke, wo ich die Zeit denke, ehe ich auf der Welt war. Könnte ich wirklich nicht von mir selbst abstrahiren, so müsste es mir unmöglich seyn, irgend eine Periode der VorZeit zu denken, ohne mich mit hinein zu denken — und wer möchte so etwas behaupten?

Fichte zwar behauptet es wirklich. Aber es ist bloßer Misverstand. Man kann, sagt er, gar nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewusst, mit hinzu zu denken. Nämlich das Wahre davon ist dies: zu allem, was Ich denke, bin Ich das Denkende. Das aber ist ein armer identischer Satz. Fichte nahm ihn für Eins mit dem: zu allem, was Ich denke, denke Ich mich als das Denkende hinzu — ein Satz, der das Gepräge seiner Falschheit an der Stirne trägt.

Es bleibt also dabei — ich bin Etwas, wie nur irgend Etwas Etwas ist. Ich habe überall keinen möglichen Sinn gefunden, in welchem Ich als kein Etwas gedacht werden könnte, und wir können uns darauf verlassen, daß nie ein solcher aufgefunden werden wird, wenigstens so lange nicht, als man es noch einigermaßen für unthunlich hält, das Undenkbare zu denken. Von einem absoluten Ich könnte mithin gar nicht die Rede seyn. Es wäre ein sich selbst widersprechender und unmöglicher Gedanke. Es wäre nicht etwa bloß, wie neulich ein Recensent behauptet haben soll, ein matter Gedanke, sondern

es wäre vielmehr gar kein Gedanke. Was Ich ist, ist nie absolut, und was absolut ist, ist nie Ich. Ein absolutes Ich zum Princip alles Seyns machen, wäre so viel als das Mögliche aus dem Unmöglichen erklären. Ein System der Art müsste dann, wenn es consequent genug verführe, keine einzige Möglichkeit, sondern lauter Unmöglichkeit in sich fassen; aber vermuthlich würde die wohlthätige Inconsequenz der menschlichen Natur schon dafür sorgen, daß denn doch am Ende alles um sehr vieles besser gienge, als man anfangs erwarten musste.

Vierter Brief.

Du findest meine Argumentation nicht siegend. Wenn auch, fragst Du, das Ich nicht als das Absolute gedacht werden kann, warum muß es überhaupt gedacht werden? Du erinnerst mich an verschiedene Aeußerungen der Gegner, nach welchen vom reinen Ich in der That kein Begriff möglich seyn soll.

Ich habe diese Aeußerungen nicht vergessen, aber ich zweifle, ob sie ihnen vieles helfen werden.

Was nicht gedacht werden kann, ist ohne Zweifel als Nichts zu betrachten. Ist das absolute Ich ein Undenkbares, so ist es Nichts; und vom Nichts alles Etwas abzuleiten, das Nichts als Princip alles Wissens aufzustellen — man muß gestehen, mit einer frappantereu Para-

doxie könnte sich die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts nicht schließen!

Aber laß uns den Gegnern nicht Unrecht thun! Sie wollen wirklich nicht, daß ihr absolutes Ich ein Nichts sey, nur soll es auch kein Etwas seyn, es soll bloß Ich und schlechthin Ich und weiter nichts als Ich seyn. Nun denn, so müßte es ein drittes zwischen dem Etwas und dem Nichts geben können, mithin die erste aller Unmöglichkeiten möglich geworden seyn!

Jedem Irrthum liegt eine Täuschung zum Grunde. Es ist ohnehin billig, diese aufzusuchen und zu heben; wenn aber tiefsinnige Köpfe irren, so belohnt es gemeiniglich noch die Mühe.

Sich ein Ich als ein Mittelding zwischen dem Etwas und dem Nichts denken wollen — der Einfall ist sonderbar genug. Ich erkläre mir seine Entstehung auf folgende Weise.

Man faßte den Satz ins Auge: Ich, wiefern ich denke, kann nicht das Gedachte seyn. Es ist dies freilich ein klarer analytischer Satz, in dem Niemand etwas Geheimnißvolles suchen sollte. Es versteht sich, sollte ich meinen, von selbst, daß ich nicht zugleich denken, und das Denken denken, oder dem Denken zusehen kann. Ich wäre in Verlegenheit, wenn ich irgend etwas Merkwürdiges angeben sollte, was aus einer so alltäglichen

Wahrheit gefolgert werden könnte. Ich wüsste überall nichts der Art zu entdecken, es müsste denn dies seyn, daß es in der Welt in uns zum Theil anders hergehe, als in der Welt außer uns; in dieser nämlich sind unzählige Reihen von Zuständen zugleich möglich, in jener aber jederzeit nur Eine.

Indessen die Speculation hat ihre Launen. Man hat die Ansicht der Sätze nicht immer so in seiner Gewalt, wie man billig wünschen möchte. Die wichtigsten Wahrheiten liegen uns oftmals vor den Füßen, ohne daß wir sie bemerken, und Phantome erscheinen uns dagegen nicht selten mit allem Glanz neuer und herrlicher Entdeckungen. Ich vermuthe, es sey den Gegnern mit obigem Satze etwas Aehnliches widerfahren. So unbedeutend er auch an sich selbst ist, so wichtig und außerordentlich erscheint er gleichwohl, sobald er in Begleitung eines Raisonnements, wie folgendes, in der Seele auftritt:

Ich, wiefern ich denke, bin nie das Gedachte. Ich als denkend bin mir selbst im Denken ewig unzugänglich; so oft ich mein denkendes Ich auf der That selbst ergreifen will, zieht es sich zurück, und ich habe es nie als denkend, sondern immer nur als gedacht in Händen. Ich, wiefern ich denke, bin ich nie in der Sphäre des Gedachten, sondern jederzeit außer dieser Sphäre. Ich bestimme alles Wirkliche und alles Mögliche, werde aber selbst durch Nichts bestimmt. Ich werde weder als Etwas noch als Nichts gedacht, denn ich werde gar nicht gedacht. Ich

bin also bloß und allein Ich, und weiter nichts, als Ich. Ich stehe zwischen dem Etwas und dem Nichts in der Mitte, wie es ein UrPrincip der Dinge erwiesenermaßen soll, — und warum sollte ich Mich nicht in der angegebenen Rücksicht für das UrPrincip der Dinge erklären? Ich bin unendlich; denn alle Schranken liegen in der Sphäre des Gedachten, und Ich bin außer dieser Sphäre. Ich bin die Quelle alles Bewusstseyns, aber dem Bewusstseyn selbst unerreichbar. Man kann nicht einmal sagen, daß ich ein Thätiges bin, ohne mich unvermerkt in die Sphäre des Gedachten hinüber zu ziehn; man kann eigentlich nur von meinem Thun sprechen, und von Mir im strengsten Sinne nur als von dem, wovon sich niemals sprechen läßt. Denn Ich bin nur, wenn man Mich nicht denkt, und Ich bin nicht, sobald man mich denkt. —

Ich weiß nicht, wie Dir diese Genesis des reinen Ichs vorkommen wird. Mir scheint sie nicht die unwahrscheinlichste. Es ist dann freilich ein Paralogismus, der dem reinen Ich sein — Daseyn? — gab, aber doch hoffentlich kein schlimmerer, als der vor einigen Jahren die neue Theorie der Verträge schuf.

Es ist wahr, Ich, wiefern ich denke, werde nicht gedacht und kann nie das Gedachte seyn. Aber eben darum muß man in dieser Rücksicht nicht von Mir sprechen und nichts von Mir behaupten wollen; denn sobald man dies versucht, verschwinde Ich, wovon die Rede seyn soll,

aber nicht seyn kann, und komme als Ding zurück, wie alle andern Dinge auch sind. Behaupten: Ich, als Denkendes oder überhaupt als Handelndes, und nicht als Gedachtes oder Behandeltes betrachtet, bin das UrPrincip aller Dinge — heißt nichts mehr und nichts weniger, als behaupten: Ich bin als UrPrincip zu betrachten, wiefern ich nicht zu betrachten bin — es giebt ein UrPrincip, jedoch nur insofern, wiefern es keines giebt — es kann von ihm nur insofern die Rede seyn, wiefern von ihm die Rede nicht ist — es ist, wiefern es nicht ist, und ist nicht, wiefern es ist. Lieber Himmel, wenn dies keine Widersprüche sind, so giebt es überall keine.

„Und nun das Resultat von allem dem —?"

— Ist kein anderes, als daß die Gegner im Grunde mit uns einig sind. Wir bestehen darauf, daß ein absolutes Princip der Dinge etwas Undenkbares sey, und eben dies räumt man uns vom reinen Ich, wie es scheint, freiwillig ein.

„Nun, so könnet Ihr in Friede aus einander gehn!"

Ich meine auch. Nur ein Paar Punkte wären vorher noch aufs Reine zu bringen, und mir scheint dies eben nicht sehr schwer. Denn keiner von beiden betrifft die Sache selbst, sondern beide nur Zufälligkeiten, nämlich der eine den Namen, und der andere den Gebrauch der Sache.

Erlaube mir diesmal nur Folgendes darüber zu sagen.

Ein absolutes Princip der Dinge soll gesucht werden, darüber ist man einig. Es soll aber im ganzen Gebiete des Denkbaren kein möglicher Begriff dafür gefunden werden können, darüber ist man auch einig. Vom Ich — oder, wie ich lieber sage, von Mir — giebt es einen Begriff, der im Bewusstseyn vorkömmt, aber eben darum empirisch ist, und sich zum absoluten Princip nicht schickt — auch hierüber ist kein Streit. Nun aber soll von dem empirischen Begriff des Ich alles Empirische, alles was diesen Begriff zu diesem und keinem andern Begriff macht, abgesondert werden, es soll jeder im Begriff Ich abstrahiren von Sich, oder von seinem eigenen Ich, und gleichwohl soll nach dieser misslichen Operation noch etwas — sey es nun intellectuelle Anschauung oder Idee, (denn hierüber sind die Gegner selbst nicht einig,) — übrig bleiben, und dieses Uebrigbleibende soll noch immer Ich, und nicht etwa Du oder Er oder Es seyn. Diese Zumuthung dürften sich dann nun wohl wenige gefallen lassen. Wenn ich von meinem Ich abstrahire, so abstrahire ich zugleich von dem, was mein Ich bisher von allem Du, Er oder Es unterschied; es bleibt mir dann überall kein Ich, sondern bloß der Begriff von Etwas überhaupt übrig, was nun eben so gut Du oder Er oder Es als Ich seyn kann. Man mag dies, wenn man will, ein reines Ich nennen, nur muß man es einem andern nicht verdenken, der es etwa ein reines Es nennen will. Ein Name hat gerade soviel Fug und Recht als der andere, denn beyde sind aus der Luft gegriffen. In dem Umrisse eines so abstracten Gedan-

kens ist es mir unmöglich, die geringste Spur von Mir, von meiner Individualität, von meinem Selbst wieder zu finden, und doch war es lediglich diese Individualität, dieses Selbst, was ich bisher mit dem Ausdrucke Ich zu bezeichnen gewohnt war.

Das Andere, worüber ich mich mit den Gegnern zu verständigen wünschte, betrifft den Gebrauch, den sie von ihrem absolutem Princip machen. Sie fangen ihre Philosophie damit an, und ich möchte die meinige lieber damit endigen. Ich muß gestehen, ich finde es sehr wenig befriedigend, das Erklärbare aus dem Unerklärbaren, das Begreifliche aus dem Unbegreiflichen, das Denkbare aus dem Undenkbaren erklärt zu sehen. Ich zittre für die Möglichkeit des Möglichen, wenn ich an der Spitze aller Möglichkeit eine Unmöglichkeit erblicke. Zwar schwebt auch mir in meinen schönen Augenblicken die Idee der Unendlichkeit in ihrer ganzen Majestät vor Augen, auch ich versenke mich mit Fichte und Schelling gern in die Abgründe des Unnennbaren; aber ich mag das Unendliche nicht hinter mir haben, es soll nicht in der armen Rolle eines ersten Princips vorbei seyn — da verkleinert es sich unter meinen Händen, da fasse ich das Unfassbare in unerträglicher Nähe, wie ich eine dürre Hypothese fasse — sondern es soll Ideal, fernes, unendlich fernes Ideal seyn, es soll in Ewigkeit vor mir seyn, in Ewigkeit erst kommen und werden. Ich kann mich nicht gewöhnen, in irgend einem, auch noch so verfeinerten, Sinne des Worts zu sagen:

Ich bin das Unendliche. Könnte ich diesen Gedanken einen Augenblick denken, ich würde Mich niemals wiederfinden.

Fünfter Brief.

Laß uns wieder auf den Punkt zurückkehren, von dem wir ausgiengen!

Die Frage war, ob die neueste Philosophie Kantisch oder NichtKantisch sey. Ich habe das letztere behauptet, und zwar vorläufig ohne Beweis behauptet, weil ich es für sehr überflüssig hielt, etwas zu beweisen, wovon noch Niemand auch nur Miene gemacht hat das Gegentheil zu beweisen. Ich habe das Proton Pseudos der neuesten Philosophie zu finden geglaubt in der Maxime, man könne allerdings ein absolutes Princip der Dinge finden. Ich habe mich bemüht, Dir die Widersprüche aus einander zu setzen, in welche man sich mit dieser Maxime unvermeidlich verwickelt; und hierüber habe ich vor der Hand nichts hinzuzusetzen. Die Sache scheint mir klar, wie der Tag, und einfach, wie die Axiome der Geometrie. Es ist dessungeachtet möglich, daß ich mich irre, und ich erinnere mich selbst unaufhörlich daran, um es nicht zu vergessen; aber freilich ist mir diese Möglichkeit noch bis diese Stunde durchaus unbegreiflich. Denn sollte ich mich irren, so müsste ich auf der Stelle die Compasse der Vernunft zerbrechen, und mich in Zukunft Sätzen von so außerordentlicher Ungewissheit anvertrauen, daß, wenn sie auch jemand im Ernste für gewiß hielte, er denn doch kein einziges

Mittel in Hände hätte, uns Andere auch nur davonzu überreden, daß er etwas mehr als seinen Scherz mit uns treiben wolle. Ich sehe nicht ab, in welchem Zustande ich mich je zu so etwas sollte entschließen können; sicher in keinem andern, als in einem Anfall von Verzweiflung der Vernunft!

Kannst Du es mir unter solchen Umständen verdenken, daß ich auf meiner Meinung beharre? daß ich fortfahre zu behaupten, es sey widersprechend, so sehr nur irgend etwas widersprechend ist, ein absolutes Princip der Dinge finden zu wollen? fortfahre zu behaupten, es sey jede Philosophie ein unhaltbarer Dogmatismus, die ein absolutes Princip der Dinge gefunden zu haben vorgiebt, es sey nun in einem absoluten Ding, das man Gott nennt, oder in einem absoluten Unding, das man Ich nennt? Beide Systeme haben sich im geringsten nichts vorzuwerfen. Das eine ist so durch und durch widersprechend als das andere. Ein absolutes Princip, das denn doch nicht absolut ist, und ein absolutes Princip, das nicht einmal Princip, sondern der Mangel alles Princips oder Null ist — ich bin nicht aufgelegt, Ungereimtheiten wie diese erst noch gegen einander abzuwägen, um etwa die erträglichere davon zu entdecken.

Nun aber, wenn überall kein absolutes Princip der Dinge zu finden ist, was wird davon die Folge seyn?

Keine scheint natürlicher als die, daß hinführo auch keines mehr gesucht werden müsse; daß die Vernunft in der Reihe subalterner Gründe ins Unendliche fortgehn könne, ohne je auf ein erstes Glied zu treffen; daß die Aufgabe der speculativen Vernunft eine unendliche Aufgabe sey, an der in Ewigkeit gelöst werden soll, aber die in Ewigkeit nicht gelöst wird.

Alle Mühe mit dem Absoluten wäre also eine vergebliche Mühe gewesen, und wir hätten uns in Zukunft so leeren Speculationen gänzlich zu entschlagen!

Aber können wir dies? Der Frage wenigstens, die uns in alle dergleichen Speculationen hineingezogen hat — der Frage: warum ist überhaupt Etwas? — Können wir uns nicht wohl entschlagen.

Aber müssen wir dies? Warum sollten wir uns nicht der Antwort entschlagen können, ohne uns eben der Frage zu entschlagen? warum sollte es nicht beisammen bestehen können, ewig fragen: wo ist das UrPrincip der Dinge? und gleichwohl niemals sagen können: siehe, hier ist es? Ich wüsste nicht, wo der Widerspruch liegen sollte. Suchen sollen und nicht finden können widerspricht sich doch wohl nicht?

Auch nicht, wenn die Vernunft das Suchen fodert? Das Unmögliche fodern ist denn doch keine Foderung der Vernunft, sondern der Unvernunft!

Das Unmögliche? — endlich, suchen sollen, um zu finden was sich nicht finden läßt, wäre so viel als das Unmögliche möglich machen sollen; aber suchen sollen, um zu suchen, wo ist hier das Unmögliche? Und, wenn etwa nebenher vieles zu finden wäre, was sonst wohl ungefunden geblieben seyn dürfte, warum soll selbst die Vernunft nicht ein solches Suchen fodern können? Zwecklos wäre es denn doch nicht.

Und was wäre denn auf dem Wege nach dem Absoluten, nach dem UrGrund der Dinge, nebenher zu finden? Ich sollte meinen, alle möglichen Gründe, die nur irgend zu finden sind, müßten auf diesem Wege zu finden seyn. Muß ich nicht alle Gründe durchgehn, um den letzten zu finden? Kann ich eher glauben, den letzten gefunden zu haben, als bis ich wirklich alle durchgegangen bin? und was bürgt mir dafür, daß ich alle durchgegangen bin, außer meine Ankunft bei dem letzten? Ich komme nie bei diesem an! Wohl; so bin ich auch mit jenen niemals durch, so gehe ich weiter, und gehe in Ewigkeit weiter.

Meine Vernunft wünscht und strebt, alle Gründe von allen Dingen zu wissen, meine WissBegierde ist ungesättigt, so lange auch nur noch ein einziges Warum übrig bleibt. Nun denn, was werde ich thun müssen, um das Ziel meines Wünschens und Begehrens und Strebens zu erreichen? Wüßte ich zu allen Warums das letzte Darum, zu allen Gründen den letzten UrGrund, so wäre es erreicht.

Also so etwas, wie ein letztes Darum, ein letzter UrGrund ist, werde ich suchen müssen, um die Foderung meiner Vernunft zu erfüllen.

Wenn denn aber so ein letztes Darum, so ein letzter UrGrund unmöglich zu finden, ja selbst, genau besehn, unmöglich zu denken, wäre? —

So würde weiter nichts daraus folgen, als daß die Foderung meiner Vernunft auch niemals völlig zu erfüllen wäre — daß die Vernunft nur unter einer unmöglichen Bedingung aufhören könnte, nach den Gründen der Dinge zu forschen, und eben darum genöthigt wäre, ihre Forschungen ins Unendliche fortzusetzen, ohne sie in Ewigkeit zu Ende zu bringen. Das Absolute wäre dann weiter nichts, als die Idee einer Unmöglichkeit, die, wenn sie jemals realisirt werden könnte, zugleich die Gränze aller Vernunft bezeichnen würde, und nun, da sie nicht realisirt werden könnte, uns Bürge dafür wäre, daß es überall keine Gränze der Vernunft gäbe.

Sonach wäre alles Suchen nach einem absoluten Princip hinfort — einzustellen? oder nicht einzustellen?

Einzustellen und nicht einzustellen — wie man will. Einzustellen — wiefern man es zu finden glaubt; denn alles, was sich finden lässt, ist sicher nicht das Absolute. Nicht einzustellen — wiefern man es als ein unerreichbares Ziel betrachtet, das man dennoch im Prospect haben muß, um zu gehen, wohin man gehen soll. Oder ist ein

unerreichbares Ziel darum weniger ein Ziel? Ist die Aussicht gen Himmel darum weniger entzückend, weil sie immer nur — Aussicht bleibt?

Sechster Brief.

Ich bitte sehr, lieber Freund, folgere mir aus meinen Sätzen nicht mehr, als eigentlich darinn liegt! Denn wenn Deine Folgerungen unter die Leute; und am Ende gar meinen streitbaren Herren Gegnern zu Ohren kämen, und diese sie dann etwa nicht sofort für das nähmen, was sie sind — so müsste ich am Ende gar noch für fremde Sünden büßen, da ich doch schon allem Ansehn nach mit den meinigen vollauf zu thun haben werde.

Gegen den Idealismus der neuesten Philosophie habe ich kein Jota einzuwenden, und auch meines Wissens nie eins eingewandt. Ich habe den Kantianismus seit geraumer Zeit nicht anders verstanden, als so, daß in ihm die Dinge nicht Dinge sind an sich, sondern Dinge durch uns und für uns, und wenn dies die Seele des Kantianismus ist, so haben Fichte und Schelling allerdings das Recht, ihre Lehre für Kantianismus auszugeben. Sie haben das Verdienst, manche Dinge offner und unumwundner gesagt zu haben, vor denen die Andern schüchtern vorbeigiengen, als fürchteten sie sich die Finger zu verbrennen. Man thut wohl, dieses Verdienst in Zeiten anzuerkennen, damit man nicht, wie ich schon hier und da klagen höre, ein wenig unsanft daran erinnert werde.

Nur soll der Idealismus der Kritik in ihr selbst nicht fest genug begründet seyn. Meinetwegen! man begründe ihn fester! warum sollte ich nicht sehr gerne morsche Pfäle für eherne Säulen hingeben? — Indessen scheinen mir weder die alten Pfäle so morsch, noch die neuen Säulen so ehern, als man uns versichern will. Und am Ende könnten auch wohl Beide nichts taugen, und man könnte dies ganz deutlich einsehen, ohne eben bessere zu wissen. Man könnte sich dann freilich für die Unwiderlegbarkeit des Kantianismus überhaupt nicht verbürgen, und — aufrichtig zu reden — so wollte ich das schon jetzt Niemanden rathen. Ich fürchte die Nachwelt möchte uns alle mit einander auslachen, so wie wir jetzt jenen Cartesianer in Holland auslachen, der für jeden Irrthum in Descartes Schriften fünf Ducaten zu zahlen versprach.

Neulich ist ein Recensent in der A. L. Z. mit der Behauptung aufgetreten, die Philosophie sey eine Kunst und keine Wissenschaft. Ich vermuthe, die neueste Philosophie, so sehr sie sich Wissenschaftslehre nennt, werde doch in kurzem genöthiget seyn, hinter den Wällen dieses Paradoxons Schutz zu suchen. Ob sie ihn finden wird, steht dahin. So viel ist gewiß, der Philosoph würde dann ganz nahe in die Verwandtschaft des Dichters kommen, und es würde nur etwa noch der Unterschied zwischen beiden statt finden, daß dieser es jederzeit weiß, wenn er erdichtet, jener aber es fast jederzeit nicht weiß; und dann auch, daß die poetische Erdichtung noch immer gefällt, wenn die Täu-

schung längst aufgehört hat, die philosophische aber dann sehr bitter misfällt. Die Philosophie jenes Recensenten möchte ich übrigens praktischen Transscendentismus nennen; denn die Behauptung, daß es noch nicht die höchste Stufe moralischer Bildung für den Menschen sey, die Pflicht um ihrer selbst willen zu thun, möchte wohl die Seele seiner Philosophie seyn, vielleicht ohne daß er es selbst weiß. Es sollte ihm auch einige Mühe kosten, eine höhere Stufe anzugeben; diesmal wenigstens hat er es vergessen. Die Recension selbst ist eine der geistvollsten, die ich je gelesen, ungeachtet meiner Meinung nach beinahe alles falsch ist, was der Recensent behauptet; aber es ist eine bekannte Sache, daß es eine gewisse Art des Irrthums giebt, die um vieles interessanter ist, als selbst die Wahrheit.

Siebenter Brief.

Immer hat mir die Aeußerung der WissenschaftsLehre sehr merkwürdig geschienen, daß das absolute Ich nichts als eine Idee sey. Die WissenschaftsLehre hat sich, so viel ich mich erinnern kann, niemals erklärt, in welchem Sinne sie das Wort Idee genommen wissen wolle. Man hat also das Recht ihm keinen andern unterzulegen, als den, worinn es zeither gewöhnlich gebraucht worden ist. Und fände sich sogar, daß dieser Sinn für den nächsten Gebrauch, den die WissenschaftsLehre davon macht, vollkommen passend wäre, so dächte ich, hätte sie sich nicht über uns, sondern bloß und allein über sich selbst zu be-

schweren, wenn ihr dennoch Unrecht geschähe. Ich verfahre hierinn freilich nur nach den alten Grundsätzen der Interpretation; denn an die neuen, denen zufolge man die Schriftsteller zu interpretiren anfängt nicht nach dem, was sie sagen, sondern nach dem, was sie wissen, aber nicht sagen, hat sich meine langsame Fähigkeit noch nicht so recht gewöhnen können; und ich muß Dich bitten, in solchen Stücken vor der Hand noch einige Geduld mit mir zu haben, bis ich durch fortgesetztes Studium der neuesten Kantischen und biblischen Interpreten nach und nach mehrere Uebung erlangt haben werde, nicht bloß den Sinn zu enträthseln, den die Schriftsteller haben ausdrücken wollen, sondern auch den, den sie hätten ausdrücken sollen.

Man ist bisher gewohnt gewesen, Ideen als VernunftBegriffe im Gegensatze von VerstandesBegriffen zu denken. Man hat angenommen, von VerstandesBegriffen, oder, welches im Grunde Eins ist, von Begriffen, wodurch sich etwas verstehen lässt, könnten jederzeit in der Anschauung Gegenstände nachgewiesen werden, für Ideen im Gegentheil fänden sich in der Anschauung nirgends Gegenstände, und wenn auch der Art nach, doch niemals dem Grade nach. Man hat ferner den VerstandesBegriffen das Geschäft angewiesen, in Verbindung mit Anschauungen alle unsere Erkenntnisse zu constituiren, den Ideen aber das, sie zu reguliren. Ich bin allerdings der Meinung, daß zumal über den letzten Punkt noch hie und

da wieder einige Erörterungen rathsam seyn dürften, die man bisher noch nicht überall gemacht, oder, wo sie gemacht sind, noch nicht überall anerkannt hat; indessen liegen doch diese Erörterungen ihren Keimen nach sämmtlich schon in der gemeinen Vorstellungsart verborgen, und es bedarf in der That auch nur gemeine Aufmerksamkeit, um sie bei Gelegenheit für sich selbst zu entwickeln.

Nun die Anwendung! Das absolute Ich der Wissenschaftslehre soll eine Idee seyn. Also — es soll in keiner Anschauung vorkommen, der Verstand soll es in keinen seiner Begriffe fassen können, es soll ein Gedanke seyn, durch den sich überall nichts verstehn, bei dem sich im allereigentlichsten Sinne nicht das Mindeste denken läßt, ein Gedanke, der, wie die Wissenschaftslehre ausdrücklich gesteht, für unser Bewußtseyn unerreichbar ist. Gegen dies alles ist nun an sich nichts einzuwenden. So paradox es klingt, so ist es doch die natürliche Folge einer Philosophie, die Ideen zugiebt, wie die Kantische, und zwar ist dies meines Erachtens gerade ihre schönste und erhabenste Seite. Mit jeder andern Idee hat es auch genau dieselbe Bewandniß. So ist die Gottheit eine Idee, und es zerfließt denn auch der Gedanke der Gottheit vor meinem Verstande, so oft ich mich seiner bemächtigen will, ich habe immer nur einen Ansatz zu einem Gedanken, einen halben Gedanken, aber nie einen ganzen Gedanken in meiner Seele.

Aber die Frage ist, ob es erlaubt sey, eben ein absolutes Ich als Idee aufzustellen, und in die Philosophie einzuführen.

Unnütz überhaupt kann diese Frage nicht seyn. Denn es dürfte sonst leicht geschehen, daß jeder Unsinn, den die Philosophie als Erkenntniß nicht ohne Mühe los geworden, in ganz kurzer Frist nur unter einem andern Namen, als Idee, wieder zurückkäme — etwas, wovon man schon hin und wieder Exempel haben will. Es müsste also nur etwa vom absoluten Ich jene Frage unnütz seyn, von diesem müsste es sich von selbst verstehen, daß es eine Idee wäre. Aber auch von diesem mag es sich doch nicht so ganz von selbst verstehn, wenigstens hat es sich sogar unter den beiden Urhebern der neuesten Philosophie nicht von selbst verstanden, denn eben dies ist der Punkt, worüber beide unter sich selbst nicht einig sind. Denn, was für Fichte Idee ist, wenigstens damals war, als er die praktische Wissenschaftslehre schrieb, das ist für Schelling intellectuelle Anschauung — und Idee und intellectuelle Anschauung sind denn doch wohl zweierlei?

Ich kenne keinen andern Grund der Befugniß, Ideen in die Philosophie einzuführen, als daß man ein Interesse der Vernunft nachweist, nach Ideen, es sey nun im Theoretischen oder im Praktischen, zu verfahren. Es ist allerdings eine missliche Sache, dem Undenkbaren nur einen Finger breit in der Philosophie einzuräumen. Man weiß nicht, wie weit es mit der Zeit um sich greifen wird, und

es könnte leicht am Ende selbst das Denkbare verschlingen. Wenn ich von einer Causalität, die nicht Causalität ist, von einer Substanz, die nicht Substanz ist, von einem Etwas, das nicht Etwas ist, von einem Ich, das Ich nicht bin, sprechen höre, so ist es mir zu Muthe, als hätte ich mich in das bodenlose Land des Unsinns verirrt, und ich sehe mich schüchtern nach dem Boden der Erkenntniß um, und fürchte, von dem Wege dahin weit, sehr weit abgekommen zu seyn. Man kann es mir nicht verdenken, wenn ich selbst da, wo man mir ein angebliches Postulat der Vernunft vorzeigt, nur mit der äußersten Vorsicht mich entschließe, Ideen, oder, welches eigentlich Eins ist, unmögliche Voraussetzungen anzuerkennen, und daß ich allemal geneigter bin, irgendwo ein geheimes Misverständniß zu vermuthen, als in die Reihe der Wahrheiten eine anerkannte Unmöglichkeit aufzunehmen. Ich gestehe, daß ich im Grunde nur dem moralischen Sollen, und selbst diesem nur mit Furcht und Zittern, das Vorrecht einräumen möchte, eine so gefährliche Abweichung von den gewöhnlichen Regeln der Vernunft zu autorisiren.

Freilich, wenn ich in den Schriften lese, worinn die Grundsätze der neuesten Philosophie vorgetragen sind, so fange ich bisweilen an, mich meiner Schüchternheit zu schämen. Denn ich finde mich so oft und so absichtlich an die Gränzen des Unmöglichen hingeführt, daß ich nicht selten die Kühnheit bewundern muß, den gröbsten Widersinn, wo nicht der Vernunft zum Trotz zu denken, doch wenigstens dem Publicum zum Trotz zu sagen. Ein

Schriftsteller setzt ohne Zweifel das Zutrauen seiner Leser auf eine harte Probe, wenn er ihnen Sätze zumuthet, wie folgende: „man kann das Ich nur insofern denken, wiefern man von seinem eigenen Ich abstrahirt — was für ein vernünftiges Wesen da ist, ist in ihm da — was es anschaut, schaut es in sich selbst an, und das Ich selbst ist nicht sowohl ein Handelndes, als vielmehr ein Handeln auf sich selbst!" Ich, meines Orts, würde kaum im Gefolge der schärfsten und strengsten Demonstrationen es wagen, Paradoxieen so neuer und unerhörter Art mir, geschweige dem Publicum, zuzumuthen; aber gar — sie in die Welt zu schicken, mit nichts bewaffnet, als mit einem Manifeste des Inhalts: „hierüber sich in Erörterungen „einzulassen, lohnt sich nicht der Mühe; diese Einsicht ist „die Bedingung alles Philosophirens; Leute, die sich nicht „zu ihr erheben können, sind zur Philosophie noch nicht „reif; wann werden doch diese Leute aufhören, über Dinge mitzusprechen, für die sich ihnen ihre Natur versagt?" — in der That, nur die großen Lieblinge des Publicums dürfen sich solche Dinge in einer solchen Sprache erlauben!

Ich stelle mir vor, es müsse den Gegnern nicht bloß daran gelegen seyn, Helden der Speculation, sondern auch Kleinmüthige, wie ich bin, zu überzeugen. Sie muthen uns aber zu viel zu, wenn sie glauben, daß ein schneidender und imposanter Ton im Stande sey, uns den Mangel stringenter Beweise zu verbergen, geschweige zu er

setzen. Wir sind nicht entschlossen genug, der Autorität irgend eines Philosophen unsern Antheil an gemeinem MenschenVerstande, sey er auch noch so gering, und unser Weniges Logik, sey es übrigens noch so dürftig, aufzuopfern. Wir haben uns mit beiden bisher so ziemlich behelfen können, und wir möchten nicht gerne unsere alten Krücken wegwerfen, bevor wir wissen, ob die neuen besser, oder auch nur eben so gut sind. Denn uns dünkt nicht, daß die Experimente, die man bisher hin und wieder mit diesen angestellt hat, sehr entscheidend zu ihrem Vortheil ausgefallen sind. Wenigstens sind die Zuschauer fast durchgängig dieser Meinung, obgleich die Acteurs das Gegentheil versichern.

Indessen, so eine bedenkliche Sache es auch mit Ideen immer seyn mag, so bin ich nichts desto weniger entschlossen, selbst das absolute Ich in die Reihe der Ideen mit aufzunehmen, sobald man mir nur irgendwo ein unbezweifeltes Interesse der theoretischen oder der praktischen Vernunft vorzeigt, eine Idee wie diese vorauszusetzen. Du wirst bald sehen, daß ich hier den Gegnern Eine, auch gewissermaßen beide Hände zum Frieden biete, und daß ich am Ende weiter nichts mehr verlange, als daß sie gewisse Formeln zurücknehmen sollen, die ohnehin mit ihren eigenen anderweitigen Aeußerungen nur sehr gewaltsam zu vereinigen seyn möchten.

Ein praktisches VernunftInteresse für die Idee des absoluten Ich findet ohne allen Zweifel statt. Nam-

lich, wir sollen handeln, als ob wir eine Reihe von Erscheinungen absolut, und ohne weitern Grund als unsern Willen, anfangen könnten, als ob wir in der Kette der Dinge ein völlig freies und unabhängiges Glied wären, und sollen uns durch die Betrachtung, daß wir dies erweislich nicht sind, noch seyn können, keineswegs irre machen lassen, zu thun und zu lassen, was unsere Schuldigkeit in jedem Falle von uns fodert. Dies, aber auch weiter nichts als dies, ist meiner Meinung nach der Sinn der Kantischen Philosophie, wenn sie bloß von einer praktischen, und nicht von einer theoretischen Realität der Freiheit hören will, und ich habe nicht das Mindeste dagegen einzuwenden, wenn man es etwa für rathsam findet, künftig nicht mehr, wie bisher, von einem absoluten Vermögen des Ich, sondern sofort von einem absoluten Ich zu sprechen.

Schwieriger ist die Sache, wenn von einem theoretischen Vernunft-Interesse für die Idee des absoluten Ich die Frage ist. Gäbe es ein solches Interesse, so würde dies soviel heißen: obgleich Ich erweislich in keiner Rücksicht ein Absolutes, sondern in jeder denkbaren Rücksicht ein Relatives bin, so kommt es doch der Vernunft im wissenschaftlichen Gebrauche sehr zu statten, Mich behandeln zu dürfen, als ob Ich ein Absolutes wäre.

Nun denn, was hofft man wohl durch diese Voraussetzung zu gewinnen?

Etwas für die Quantität der Erkenntniß? — Also etwa die Ursachen der Erscheinungen und die Gesetze ihrer Abwechslung besser zu enträthseln. Allein ich sorge, eben unter dieser Voraussetzung werde dies Geschäft nur um so schlechter von statten gehn. Denn was sollte uns dann noch hindern, jeden Knoten des Relativen mit dem Schwerte des Absoluten sofort zu zerhauen? warum sollten wir das erst mühsam in der Ferne suchen, was wir jeden Augenblick in der allernächsten Nähe haben können? Und wie sehr steigen meine Besorgnisse, wenn ich auf den Gebrauch Acht gebe, den die Gegner von ihrem Absoluten machen! Schon findet sich der alle Vernunft verwirrende Begriff der Freiheit im Theoretischen wieder ein, und Argumentationen, die die scharfsinnigsten Geister unsers Jahrhunderts beinahe einstimmig für unwiderlegbar hielten, müssen sich mit der vornehmen Abfertigung begnügen, daß in ihnen kein Menschen-Verstand sey! Ich habe überhaupt schon manche Klage über den vornehmen Ton der Gegner gehört. Man hat dies zwar nicht Wort haben wollen, und sogar versichert, man sey nie in Gefahr, einen solchen Ton zu bekommen. Ich wollte indessen doch rathen, daß man noch ein Wenig auf seiner Hut sey; denn wer da stehet, der sehe zu, daß er nicht falle!

Oder hofft man durch die Voraussetzung des absoluten Ich etwas für die Qualität unserer Erkenntniß zu gewinnen? — Also etwa die systematische Einheit des Wissens? Den Knäuel etwa, von dem sich, wie Erhard sagt,

alle Wahrheiten abwinden lassen sollen? Das wäre nicht übel. Aber welche Rolle müsste dann das absolute Ich in dem Systeme spielen? Doch wohl die eines ersten Prinzips? Meinetwegen! Nur müsste man am Ende, wenn man mit dem Systeme fertig wäre, nicht etwa vergessen, daß eigentlich kein erstes Princip gefunden war, sondern daß bloß und allein desswegen, um das System zu Stande zu bringen, verfahren wurde, *als ob* eines gefunden wäre. Das absolute Ich wäre dann weiter nichts, als eine systematische Fiction, und nur so lange nöthig gewesen, als an dem Systeme gebauet wurde. Ist der Bau vollendet, was indessen wohl nie der Fall seyn wird, so hat es gethan, was es thun sollte, und es wird entlassen. Die Idee des absoluten Ich hätte ungefähr dieselbe Function in der Metaphysik, wie die Idee eines verständigen Urhebers der Welt in dem Studium der organisirten Natur: so wie diese zwar selbst keine Entdeckung, sondern bloß Fiction ist, aber doch uns zu Entdeckungen leitet; so wäre jene, ohne selbst erster Ring der Kette zu seyn, doch zum Zusammenhängen der Glieder sehr behülflich. Beide wären nichts weniger als Erkenntnisse zu unsern Erkenntnissen, sondern bloß Methoden, die eine, Erkenntnisse zu finden, die andere, die gefundenen zu ordnen. Die Vernunft, wenn sie die höchste systematische Einheit des Wissens zum Zweck hätte, könnte nach einer gedoppelten Maxime zu Werke gehen. Sie könnte nämlich entweder voraussetzen, das Wissen richte sich nach den Dingen, oder umgekehrt, die Dinge richten sich nach dem Wissen. Un-

ter jener Voraussetzung würde die Vernunft immer geneint seyn, das Innere aus dem Aeußern, unter dieser, das Aeußere aus dem Innern, dort das Bewusstseyn aus dem Daseyn, den Geist aus der Materie, hier das Daseyn aus dem Bewusstseyn, die Materie aus dem Geiste zu erklären. Beide Voraussetzungen blieben immer und ewig Voraussetzungen, und ließen sich nimmer beweisen, und sobald man den Versuch machte, sie zu beweisen, musste sich sofort ihre Nichtigkeit entdecken. Aber sie ließen sich allerdings bestätigen, und zwar durch den Erfolg; und wenn denn der Erfolg bei der einen geraume Zeit schlecht gewesen wäre, so hätte man wohl Ursache, es künftig mit der andern zu versuchen.

Ich weiß nicht, ob die Gegner im Grunde so etwas mit ihrem absoluten Ich meinen mögen. Dürfte ich ihren Ausdrücken Gewalt anthun, so wären wir auf der Stelle einig. Was sollte ich Anstand nehmen, einzuräumen, daß die Maxime des kritischen Idealismus sich in der Formel ausdrücken lasse: suche die letzten Gründe der Dinge in Dir, und nicht außer Dir? Ist es etwa anders? Oder sollte ich fürchten, durch diese Formel den Wahn zu veranlassen, als wären irgendwo letzte Gründe wirklich zu finden? als wäre wohl gar Ich der UrGrund aller Dinge? Der Misverstand wäre dann freilich grob und ungeheuer; indessen ganz könnte ich ihn dem Publicum gleichwohl nicht verdenken. Die Philosophen haben sich durch ihre eigene Schuld längst um allen Credit gebracht,

und es ist kein Unsinn so unsinnig, den man nicht Jemanden mit Fug und Recht zutrauen könnte, sobald er nur ein Philosoph seyn will, oder auch ist.

Ich würde also vor allen Dingen eilen, meine Meinung in die unzweideutigsten und eigenthümlichsten Ausdrücke zu fassen. Ich würde kurz und rund erklären, daß Ich in keinem denkbaren Sinne des Worts ein Absolutes sey, und daß überall nichts, was ist, dem Begriffe des Absoluten untergelegt werden könne: indessen, da gleichwohl der Bau eines allgemeinen Systems des menschlichen Wissens — eine Unternehmung, von der die Vernunft nicht wohl ablassen kann, wenn sie gleich noch so oft fehlschlägt — mit augenscheinlichem und zur Zeit unerhörtem Erfolge (!) von statten gehe, seitdem man nicht mehr voraussetzt, alles Wissen sey ursprünglich nichts, als ein Nachbilden dessen, was in den Dingen als den Originalen anzutreffen ist, sondern vielmehr ein freies Zeichnen ohne Original, ein Entwerfen, nicht von Bildern der Dinge, sondern von Dingen selbst — da dies der Fall sey, warum sollte es nicht erlaubt seyn, den Satz: man muß im Systeme des Wissens nicht von den Dingen ausgehn, um das Wissen, sondern von dem Wissen, um die Dinge zu bestimmen — allenfalls auch auszudrücken so: man muß nicht von den Dingen ausgehn, um das Ich, sondern von dem Ich, um die Dinge zu erklären? und warum sollte man das Ich, wovon man im Erklären immer ausgehn soll, nicht auch insofern ein absolutes

Ich nennen können? Ich würde noch zum Ueberflusse hinzusetzen, daß durch diesen Ausdruck keineswegs behauptet werden solle, Ich sey ein Absolutes, sondern bloß und allein dies, Ich sey in der Speculation zu behandeln, als ob Ich ein Absolutes wäre; keineswegs, Ich sey schlechthin das erste Glied in der Reihe, sondern lediglich, es sey rathsam, die Reihe, wenn sie überhaupt angefasst werden soll, (was indessen kaum zu vermeiden ist,) eben von diesem Gliede anzufassen; die Speculation müsse denn doch immer von etwas ausgehn, nun könne sie aber von Zweierlei ausgehn, von dem Daseyn der Dinge, oder von dem Bewusstseyn des Ich; an sich sey es zwar gleichgültig, wovon ausgegangen werde, es gehe aber alles bei weitem besser von statten, wenn nicht vom Daseyn der Dinge, sondern wenn vielmehr von dem Bewusstseyn des Ich ausgegangen werde, es sey mithin eine für die Speculation sehr günstige Maxime, vom Ich, oder, wie ich lieber rede, von Mir, auszugehen, gleich als ob Ich ein schlechthin Erstes wäre, da Ich doch nur vor der Hand als Erstes angenommen werden soll, weil unter Allem, was bisher als solches angenommen worden ist, Ich das Tauglichste bin, den Bau eines Systems zu beginnen — wobei sich denn der Vorbehalt von selbst versteht, daß, wenn sich in Zukunft zeigen sollte, es sey etwas anderes noch tauglicher, das bittweise angenommene Princip des Ich jenem Andern, was aber allem Ansehn nach ebenfalls nur bittweise angenommen werden dürfte, sofort Platz machen müsse.

Achter Brief.

Es giebt Behauptungen, deren größte Stärke gerade die Leichtigkeit ist, womit sie widerlegt werden können. Man setzt bescheiden voraus, daß Gründe, die uns auf den ersten Blick einfallen, unmöglich Jemanden entgehen können, und daß nur ihre Richtigkeit das sey, was nicht auf der Oberfläche liegt. Indessen, sie sind dem Andern wirklich entgangen, vermuthlich aus demselben Grunde, warum wir öfters das nicht sehen, was uns zunächst vor den Füßen liegt; oder man hat sie mit ein paar lahmen Distinctionen umgangen, was einem, der das Handwerk versteht, gar wenig Mühe macht.

Ich überlasse es Dir, selbst zu beurtheilen, inwiefern dies die Behauptung treffe, daß das absolute Ich eine intellectuelle Anschauung sey.

Ich lasse dieser Behauptung Gerechtigkeit widerfahren. Sie ist ungleich consequenter, als die, daß das absolute Ich eine Idee sey. Denn wenn auch diese, wie es mir scheint, der Wahrheit näher kommt, so ist sie doch eben darum für das System, das auf sie gegründet werden soll, nur um so zerstörender. Ich wenigstens sehe diese Folge für unvermeidlich an, wenn es anders mit dem, was ich Dir in meinem vorigen Briefe schrieb, seine volle Richtigkeit hat.

In der That, wenn je ein Absolutes, nicht als Foderung, wie das moralische Sollen — das einzige Abso-

lute, was ich kenne — sondern als Seyn, auftreten soll, so muß es als so etwas, wie die intellectuelle Anschauung ist, auftreten. Denn keine bekannte Kraft des menschlichen Geister ist vermögend, das Absolute zu fassen. In der Sinnlichkeit ist kein Sinn, in dem Verstande ist kein Begriff dafür. Es ist eine neue und unbekannte Kraft vonnöthen, wie sie allerdings die intellectuelle Anschauung ist.

Indessen, ich kenne diese Kraft zur Zeit noch nicht. Aber ich bin geneigt, sie kennen zu lernen. Nur wünsche ich zu erfahren, wie ich dies ungefähr anzufangen habe. Ich sehe mich um nach meinen alten Maximen, wonach ich sonst gewöhnlich in dergleichen Fällen verfuhr. Ich suche sie auch diesmal anzuwenden. Zwei Fragen sind es, die ich mir vor allen Dingen vorlege. Fürs erste die, ob das, was erklärt werden soll, auch wirklich vorhanden sey, fürs zweite die, ob es nicht auch aus einer schon bekannten Kraft vollkommen erklärt werden könne.

Ich muß nun sogleich gestehn, daß ich das, was im gegenwärtigen Falle erklärt werden soll, in meinem Bewußtseyn nicht finde. Ich lasse alle meine Anschauungen, alle meine Begriffe die Musterung passiren, und finde nirgends eine Spur von absoluter Dignität dessen, was ich mein Ich nenne. Ich kann mich nicht entschließen, eine Erklärung ohne ein ZuErklärendes zu versuchen. Ich bin also genöthiget, die Untersuchung sehr bald abzubrechen, und bis zur zweiten Frage gelange ich gar nicht.

Ich finde indessen doch in einem entlegenen Winkel speculativer Schlüsse etwas, was dem Gedanken – oder UnGedanken? — eines absoluten Ich einigermaßen analog ist. Aber es ist, genau besehn, ein Phantom, eine leere Stelle, und weiter nichts! Nämlich, wenn ich in Gedanken alles Gedachte aufhebe, so scheint es doch, als könne ich das Denkende niemals aufheben, und eben dies scheint ihm seine absolute Dignität zu verbürgen. Aber warum sollte ich das Denkende mit allem, was es ist und thut, nicht aufheben können, so oft es mir gefällt? Etwa darum nicht, weil ich das Aufhebende nicht aufheben kann, ohne die Aufhebung selbst mit aufzuheben? Ganz recht; wenn Ich, das Abstrahirende, verschwinde, so verschwindet auch hinfort das Abstrahiren mit mir, so wie das Leben mit dem Lebendigen verschwindet. Aber was folgt daraus? Weiter nichts, als daß die zweite Abstraction die unzertrennliche Begleiterinn der ersten ist. Und ist jene zweite etwa unmöglich? Ich meine nicht; außer es müsste denn daraus, weil ich denken kann, daß ich nicht denke, folgen, daß ich auch dies nicht denken kann, daß ich nicht denke. Aber bei dem Schatten des Aristoteles! folgt dies?

Ich weiß wirklich nicht, wie man es anfangen will, um mir etwas sehen zu lassen, was ich doch nun einmal nicht sehe. Es ist möglich, daß die Augen meines Verstandes zu schwach sind. Nun so bitte ich um Brillen und Ferngläser. Vielleicht kann ich mit bewaffneten Augen entdecken, was ich mit bloßen nicht finden kann. Nur müssten es andere Instrumente seyn, als die ich bisher zu

probiren Gelegenheit gehabt habe. Denn mit diesen kann ich noch um Vieles schlechter sehen, als mit bloßen Augen.

Vielleicht aber sind meine speculativen Augen nicht bloß etwas schwach, sondern völlig blind. Vielleicht ist das intellectuelle Anschauen in mir — ich weiß nicht mehr, durch welchen Zufall — zerstört worden. Herr Schelling giebt zu verstehn, daß ein solcher Zufall allerdings möglich sey, und ich ergebe mich auch hierein. Freilich wäre es dann unbillig, Andere noch erst um Brillen und Ferngläser zu bemühen; indessen wäre doch wohl noch ein anderer Rath für mich. Vielleicht könnte ich das, was ich freilich unmittelbar niemals sehen kann, aus gewissen andern Umständen, die ich sehen kann, wenigstens mittelbar errathen. Lernt doch auch der Blindgeborne über lang oder kurz errathen, daß ihm etwas abgehet, was den Sehenden nicht abgeht, und was diesen viele Dinge möglich macht, die ihm unmöglich sind! So zum Exempel, wenn die Herren von der intectuellen Anschauung gewisse Resultate zum Vorschein brächten, die auch ich als Wahrheit anerkennen müsste, die ich aber auf keine Weise dafür anerkennen könnte, ohne Voraussetzung von etwas mir völlig Unbekanntem, wovon indessen jene versicherten, es sey ihnen ganz bekannt; was sollte ich Bedenken tragen, einzugestehen, daß mir ein wesentlicher, intellectueller Sinn abgeht? daß Andere vollkommnere Menschen sind, als ich bin? und daß ich, (wie vor einiger Zeit ein gewisser, bisweilen zur Unzeit schüchterner,

Philosoph in einem ähnlichen Falle von sich gesagt hat,) als ein bloßes Analogon von einem Menschen nur froh seyn muß, daß ich unter andern eigentlichen Menschen bisher noch tolerirt worden bin, und mein Thun und Wesen habe treiben dürfen? Ich bin Herrn Schelling verbunden, daß er auf diesen Fall schon im Voraus für mich hat sorgen wollen. Sollte nämlich mein intellectuelles Anschauen etwa unglücklicher Weise zerstört seyn, so giebt er mir den Rath, nur dies zu beherzigen, daß alle Philosophie sofort unmöglich wäre, wenn kein absolutes Ich zugelassen werde. Nur leider! kann ich diesen Rath nicht so, wie ich wünschte, benutzen. Denn er setzt dabei voraus, daß die Philosophie nur insofern diesen Namen verdiene, wiefern sie ein letztes Princip der Dinge, oder der Vorstellungen der Dinge, gefunden hat. Aber was zwingt ihn, eben dies vorauszusetzen? Gesetzt, es gäbe eine Philosophie, die den Beweis führte, daß überall keine letzten Gründe der Dinge, oder der Vorstellungen der Dinge, zu finden sind, und die noch zum Ueberflusse darthäte, woher dennoch das ewige Nachfragen nach dergleichen letzten Gründen kommt — sollte dies nicht auch Philosophie seyn? und warum nicht?

Ich bin denn also nach allen diesen Umwegen nicht weiter, als vorher. Nicht nur die intellectuelle Anschauung ist mir unerforschlich geblieben, sondern ich habe auch nicht einmal die geringste Spur finden können, daß ir-

gendwo etwas Unbekanntes der Art liegen müsse. Ein paarmal glaubte ich wirklich auf der Spur zu seyn, aber ich fand bald, daß es nicht die Spur des Unbekannten, sondern die Spur eines bekannten Paralogismus war. Ich kann also nicht einmal auf Entdeckungen ausgehn, denn ich müsste doch wenigstens, wie Columbus, davon eine Ahnung haben, daß es irgendwo etwas zu entdecken gebe; aber selbst diese habe ich noch nicht. Ja, mich dünkt vielmehr, das Land, das im gegenwärtige Falle entdeckt werden müsste, liege gänzlich jenseit des Bodens der Erkenntniß, tief im Gebiete der Widersprüche und des Unsinns. Eine intellectuelle Anschauung müsste, wie man aufrichtig genug ist selbst einzugestehn, eine Anschauung seyn, ohne ein Angeschautes, eine Anschauung, wodurch nichts angeschaut wird. Ich bitte dich, wenn Du mit solchen Begriffen einen Sinn verbinden kannst, was sind denn das für welche, mit denen Du keinen Sinn verbinden kannst? Man erinnert wohlbedächtig, daß so etwas, wie das intellectuelle Anschauen, niemals im Bewusstseyn vorkomme, und sich eben darum aus dem Bewusstseyn nicht bestätigen, aber auch nicht widerlegen lasse. Dies sey! denn es geht ohne Zweifel manches in der Seele vor, was wir nicht sehen, und erst spät hinterher, oder auch wohl gar nicht, durch Schlüsse errathen; aber möglich muß es doch vor allen Dingen seyn, denn wenn auch dies nicht nöthig wäre, so würde am Ende alles Unmögliche hinter dem Bewusst-

seyn vorgehn können, das Unmögliche würde wohl gar am Ende der UrGrund alles Möglichen werden, und dann, meine ich, wäre es mit unserer Philosophie wohl selbst bald zu Ende!

Wie weit bin ich entfernt, Herrn Schelling recht zu geben, daß ohne ein absolutes Ich alle Philosophie unmöglich sey! Nein, gerade mit dem absoluten Ich geht alle Philosophie zu Ende.

Anmerkung
zu der voranstehenden Abhandlung.

Zufolge der zwischen den Herausgebern dieses Journals getroffenen Uebereinkunft — daß bei Angelegenheiten, die den einen derselben als Partei betreffen, dieser die Entscheidung über dieselben dem andern Herausgeber überlasse — hat die Aufnahme der voranstehenden Briefe von meiner Entscheidung abgehangen. Ich habe mich dabei vorzüglich durch die Rücksicht bestimmen lassen, dem Publicum einen Beweis zu geben, daß man nicht zu einer Partei gehören müsse, um bei unserm Institut freien Zutritt zu finden. Obgleich ich aufs innigste überzeugt bin, daß der Vorschlag, die Unparteilichkeit eines solchen Instituts dadurch zu erlangen, daß man darinn alle Parteien zusammen sprechen lässt, höchst unphilosophisch sey, und beide Herausgeber dieses Journals sicher nicht gemeint sind, eine Unparteilichkeit dieser Art in diesem Institut einzuführen: so lässt sich doch der Vorwurf der Parteien, daß hier nur eine Partei spreche, nicht überweisender als durch ein solches Beispiel widerle-

gen; und es kann zweckmäßig seyn, auf diese Art auch selbst den — bösen Schein zu meiden.

Ein Beispiel von einer Unparteilichkeit anderer Art, welche in einer strengen aber ruhig angestellten und durchaus mit Gründen belegten Prüfung der Gründe der Parteien besteht, geben wir in der Beurtheilung des zweiten, von Hrn. Werner herausgegebenen, Hefts von dem Journal für Wahrheit, — welche den letzten Aufsatz dieses Heftes ausmacht.

F. J. Niethammer.

III.

Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur.

(Fortsetzung der 2ten Abhandlung im 3ten Hefte.)

Vorerinnerung.

Ich halte es wegen einiger Aeußerungen, die ich über die ersten Abschnitte dieser Abhandlung gehört habe, für nöthig, zu erinnern, daß ich nie im Sinn hatte, wieder abzuschreiben, was Kant geschrieben hatte, (dazu giebt es der Hände genug;) noch zu wissen, was eigentlich Kant mit seiner Philosophie gewollt habe, sondern nur, was er meiner Einsicht nach wollen musste, wenn seine Philosophie in sich selbst zusammenhangen sollte.

Ich gehe jetzt zur praktischen Philosophie über. Der gegenwärtige Abschnitt soll nur den Uebergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie machen. Ich setze dabei Leser voraus, die mit Kant *) die Erwartung theilen — „es dereinst bis zur Einsicht des ganzen reinen Vernunft-Vermögens bringen, und alles, (theoretische und praktische Philosophie), aus Einem Princip ableiten zu können, welches das unvermeidliche Bedürfniß der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständigen systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet."

I.

Zusammenhang der theoretischen und praktischen Philosophie. — Uebergang von der Natur zur Freiheit.

Die theoretische Philosophie, sagt man, soll die Realität des menschlichen Wissens erweisen. Alle Realität unserer Erkenntniß aber beruht vorerst darauf, daß es in ihr wenigstens etwas gebe, das nicht durch Begriffe oder Schlüsse vermittelt der Seele unmittelbar gegenwärtig sey. Denn was wir durch Begriffe denken, oder durch Schlüsse hervorbringen, dessen sind wir uns auch als eines Products unsers Denkens und Schließens bewusst. Alles

*) Kritik der pr. V. S. 162.

Denken und Schließen aber setzt bereits eine Wirklichkeit voraus, die wir nicht erdacht noch erschlossen haben. Im Anerkennen dieser Wirklichkeit sind wir uns keiner Freiheit bewusst; wir sind genöthigt, sie anzuerkennen, so gewiß als wir uns selbst anerkennen. Man kann uns diese Wirklichkeit nicht entreißen, ohne uns uns selbst zu entreißen.

Nun fragt es sich: Wie es möglich sey, daß irgend etwas Aeußres und von der Seele ganz Verschiednes doch mit unserm Innern so unmittelbar zusammenhangen, so mit unserm Ich gleichsam verwachsen seyn könne, daß man beide nicht trennen kann, ohne zugleich ihre gemeinschaftliche Wurzel — das Bewusstseyn unsrer selbst — auszureißen?

Es gehört nichts dazu, als daß man diese Frage bestimmt denke, und von der Strenge ihrer Foderung nichts nachlasse, um die Antwort auf sie zu finden.

Denn alle mislungenen Versuche, sie zu beantworten, haben den gemeinschaftlichen Fehler, daß sie das, was allen Begriffen vorangeht durch Begriffe zu erklären versuchen; alle verrathen dieselbe Unfähigkeit des Geistes, sich vom discursiven Denken loszureißen, und zum Unmittelbaren, das in ihm ist, zu erheben.

Ich glaube nicht, daß leicht jemand läugnen werde, alle Zuverlässigkeit unsers Wissens beruhe auf der Unmittelbarkeit der Anschauung. Die geistreichsten Phi-

losophen sprechen von der Erkenntniß äußrer Dinge, als von einer Offenbarung, die uns geschieht; nicht, als ob sie dadurch etwas zu erklären vermeinten, sondern um anzudeuten, daß es überhaupt unmöglich sey, den Zusammenhang zwischen Gegenstand und Vorstellung durch verständliche Begriffe zu vermitteln; dieselben nennen unsre Ueberzeugung von äußern Dingen einen Glauben, entweder, weil die Seele mit dem, was sie glaubt, am unmittelbarsten umgeht, oder um mit Einem Worte zu sagen, daß jene Ueberzeugung eine wahrhaft blinde Gewissheit sey, die nicht auf Schlüssen (von der Ursache auf die Wirkung) oder überhaupt auf Beweisen beruhe. Man sieht auch nicht ein, wie irgend eine Annahme, die erst durch Schlüsse erzeugt wird, so in die Seele übergehen, so zum herrschenden Princip des Thuns und des Lebens werden könne, als der Glaube an eine AußenWelt ist.

Auf die Frage: Woher das Unmittelbare, eben deswegen Unüberwindlichfeste in unserer Erkenntniß komme? sind nur zwei HauptAntworten möglich.

Entweder sagt man: Unsre Anschauung ist lediglich passiv, und von dieser Passivität der Anschauung eigentlich stammt die Nothwendigkeit, mit der wir uns äußre Dinge so und nicht anders vorstellen. Die Vorstellung ist nichts anders als das Product einer äußern Einwirkung, oder besser: das Resultat der Beziehungen, welche zwischen uns und dem Gegenstande statt finden.

Es ist hier nicht der Ort, alles anzuführen, was gegen diese Meinung gesagt werden kann, und bereits gesagt ist. Also nur soviel:

Erstens, die ganze Hypothese, (denn mehr ist es nicht), würde schon desswegen nichts erklären, weil sie höchstens einen Eindruck auf unsre Receptivität begreiflich macht, nicht aber, daß wir einen wirklichen Gegenstand anschauen. Läugnen aber wird niemand, daß wir den äußern Gegenstand nicht bloß empfinden, sondern daß wir eine Anschauung von ihm haben. Nach dieser Hypothese würde es ewig nur beim Eindruck bleiben; denn wenn man sagt, der Eindruck werde erst auf den äußern Gegenstand (als seine Ursache) bezogen, und dadurch entstehe die Vorstellung des letztern, so bedenkt man nicht, daß wir uns im Zustande der Anschauung keiner solchen Handlung, keines solchen Herausgehens aus uns selbst, keines solchen Entgegensetzens und Beziehens, bewusst sind, auch, daß die Gewissheit von der Gegenwart eines Gegenstandes, (der doch etwas vom Eindruck verschiednes seyn muß) nicht auf einem so unsichern Schlusse beruhen kann. Auf jeden Fall also müsste wenigstens die Anschauung als eine, obgleich durch den Eindruck veranlasste, doch freie Handlung gedacht werden.

Nun ist aber zweitens gewiß, daß die Ursache niemals zugleich ist mit ihrer Wirkung. Zwischen

beiden verfließt eine Zeit. Es muß also, wenn jene Annahme richtig ist, eine Zeit geben, in welcher der Gegenstand auf uns wirkt und eine andre, in der wir uns dieser Wirkung bewusst werden. Die erste liegt völlig außer uns, die zweite ist in uns. Also müssten wir zuvor von einander ganz verschiedne, neben und außer einander gleichsam verfließende ZeitReihen annehmen; was ungereimt ist.

Drittens ist gewiß, daß die Wirkung nicht identisch ist mit ihrer Ursache. Nun kann man aber leicht an das Bewusstseyn eines jeden appelliren, ob nicht im Zustande der Anschauung eine absolute Identität des Gegenstandes und der Vorstellung sey, ob er nicht sich so verhalte, als ob der Gegenstand selbst in der Anschauung gegenwärtig sey, und ob er sich nicht der Unterscheidung beider nur als einer freien Handlung bewusst sey. — Jener Glaube an ursprüngliche Identität des Gegenstandes und der Vorstellung ist die Wurzel unsers theoretischen und praktischen Verstandes. Umgekehrt läßt es sich histörisch erweisen, daß die erste Quelle alles Skepticismus die Meinung war, es gäbe einen ursprünglichen Gegenstand außer uns, dessen Wirkung die Vorstellung sey. Denn die Seele mag sich gegen den Gegenstand völlig leidend oder zum Theil thätig verhalten, so ist gewiß, daß der Eindruck vom Gegenstand verschieden, und durch die Receptivität der Seele schon modificirt seyn muß. Also muß der Gegenstand, der auf uns wirkt, von dem,

den wir anschauen, völlig verschieden seyn. Der gesunde Verstand aber bleibt dem allem zum Troß unverrückt bei seinem Glauben, der vorgestellte Gegenstand sey zugleich auch der Gegenstand an sich, und der Schulphilosoph selbst vergißt, sobald er ins wirkliche Leben tritt, den ganzen Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich. *)

Zwischen der Ursache und ihrer Wirkung endlich findet nicht nur Continuität der Zeit, sondern auch Contiguität dem Raume nach statt. Beides aber kann zwischen dem Gegenstande und der Vorstellung nicht gedacht werden. Denn, was ist wohl das gemeinschaftliche Medium, in welchem so wie Körper und Körper im Raume, der Geist und das Object zusammentreffen? Jede Erklä-

*) Der transscendentale Idealismus, sagt Kant, ist empirischer Realismus, d. h. er behauptet, der vorgestellte Gegenstand sey zugleich auch der wirkliche. Dagegen ist umgekehrt der transscendentale Realismus empirischer Idealismus, d. h. er muß behaupten, der wirkliche Gegenstand sey ein ganz andrer, als der, welchen wir vorstellen. — Der gemeine Verstand aber ist ganz für den empirischen Realismus und braucht gegen den empirischen Idealismus beinahe keine andern als die leichtesten Waffen des Witzes und der Satyre, die gegen den steifen Dogmatiker allerdings die vernünftigsten sind.

rung, die man hievon giebt, ist ihrem Ursprung nach transscendent, d. h. sie springt aus einer Welt in die andre, um ein Phänomen zu erklären, das doch nur in Einer derselben möglich ist. Es sey denn, daß man den Unterschied zwischen Geist und Materie aufhebe. Wollen wir unsre Zuflucht etwa zu den simulacris der Alten, oder zu den formis intentionalibus der Aristoteliker nehmen, die durch unsre Sinne, als durch offne Fenster, in die Seele einziehen? Oder ist die Seele, wie ein cylindrischer HohlSpiegel, der unförmliche Bilder als regelmäßige Figuren zurückstrahlt? Für wen aber? Nur für ein Auge außer ihm. — Lieber also geständen wir, vom Ursprung der Vorstellung nicht das geringste zu wissen, als daß wir bei einer Hypothese beharrten, welche auf die ungereimtesten Analogieen führt. Ich fürchte meine Leser schon jetzt ermüdet zu haben, und gehe daher zur völlig entgegengesetzten Theorie fort. Es ist, kurz gesagt, diese:

In unserer Erkenntniß ist nichts unmittelbares (eben deßwegen nichts gewisses), woferne nicht die Vorstellung zugleich Original und Copie, und unser Wissen ursprünglich und durch ein ideal und real zugleich ist. Der Gegenstand ist nichts anders, als unsre selbsteigne Synthesis, und der Geist schaut in ihm nichts an, als sein eignes Product. Die Anschauung ist völlig thätig, eben deßwegen productiv und unmittelbar.

Die Frage ist, wie sich eine solche unmittelbare und absolut thätige Anschauung denken lasse? Es ist leicht, folgendes zu finden.

Was Materie, d. h. Object der äußern Anschauung ist, mögen wir in's Unendliche fort analysiren, mechanisch oder chemisch theilen, wir kommen nie weiter, als bis zu Oberflächen von Körpern. Was an der Materie allein unzerstörbar ist, ist die ihr innwohnende Kraft, welche sich dem Gefühl als Undurchdringlichkeit ankündigt. Aber diese Kraft ist eine solche, die bloß nach außen geht, nur dem äußern Anstoße entgegenwirkt — also keine in sich selbst zurückgehende Kraft. Nur eine in sich selbst zurückgehende Kraft schafft sich selbst ein Innres. Daher der Materie kein Inneres zukommt. Das vorstellende Wesen aber schaut eine innre Welt an. Dies ist nicht möglich, als durch eine Thätigkeit, die sich selbst ihre Sphäre giebt, oder, mit andern Worten, in sich selbst zurückgeht. Keine Thätigkeit aber geht in sich selbst zurück, die nicht eben deßwegen und zugleich auch nach außen gienge. Es giebt keine Sphäre, ohne Begränzung, aber eben so wenig Begränzung, ohne Raum, der begränzt wird.

Jene Eigenschaft der Seele also, wodurch sie (einer SelbstAnschauung d. h.) einer unmittelbaren Erkenntniß fähig wird, ist die Duplicität ihrer Tendenz nach innen und nach außen.

Indem diese beiden Tendenzen in ihr gleichsam sich durchdringen, entsteht ein Product, gleichsam eine reale Construction der Seele selbst. Dieses Product nun ist in ihr, ist von ihr nicht verschieden, ist ihr unmittelbar gegenwärtig, und hier eigentlich liegt zuletzt alles Unmittelbare und ebendesswegen alles Gewisse unsrer Erkenntniß.

Alle Anschauung ist also ursprünglich eine bloß innre. Dies folgt nothwendig aus demjenigen, was wir allein von der Natur der Seele wissen und wissen können. Wenn man uns fragt, worinn das Wesen des Geistes bestehe, so antworten wir: in der Tendenz, sich selbst anzuschauen. Ueber diese Thätigkeit können wir mit unsern Erklärungen nicht hinaus. In ihr schon liegt die Synthesis des Idealen und Realen in unserm Wissen, durch sie allein kennt der Geist sich selbst, und er hat nur Eine Gränze des Wissens, sich selbst.

Es fragt sich aber, wodurch der innre Sinn ein äußrer werde. Die Antwort darauf ist folgende:

Durch die Tendenz zur SelbstAnschauung begränzt der Geist sich selbst. Diese Tendenz aber ist unendlich, reproducirt ins Unendliche fort sich selbst. (Nur in dieser unendlichen Reproduction seiner selbst dauert der Geist fort. Es wird sich bald zeigen, daß ohne diese Voraussetzung das ganze System unsers Geistes unerklärbar ist). Der Geist hat also ein nothwendiges Bestreben, sich in sei-

nen widersprechenden Thätigkeiten anzuschauen. Dies kann er nicht, ohne sie in Einem gemeinschaftlichen Producte darzustellen, d. h. ohne sie permanent zu machen. Daher erscheinen sie auf dem Standpunkte des Bewusstseyns, als ruhende Thätigkeiten, d. h. als Kräfte, die nicht selbst thätig, nur dem äußern Anstoß entgegen, wirken. — Die Materie ist nichts anders, als der Geist, im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut.

Jenes gemeinschaftliche Product ist nothwendig ein endliches. In der Handlung des Producirens erst wird der Geist seiner Endlichkeit inne. Da er im Producirен völlig frei ist, so kann der Grund seines beschränkten Producirens nicht in seiner jetzigen Handlung liegen. In dieser Handlung also beschränkt er nicht sich selbst, er findet sich beschränkt, oder, was dasselbe ist, er fühlt sich beschränkt.

Dasjenige nun, was am Object das Product seines freien Handelns ist, erscheint ihm als die Sphäre, dasjenige, was ihn in jener Handlung des Producirens beschränkt, als die Gränze des Objects.

Diese Gränze des Producirens nun ist auch die Gränze des innern und äußern Sinns. Die Sphäre seines freien Producirens schaut der Geist an als eine Größe im Raum, die Gränze dieses Produci-

rens, als eine Größe in der Zeit. Die letztere findet er in sich selbst, oder, mit andern Worten, er empfindet sie. Jene aber schaut er an, als außer sich, als die Sphäre seiner freien, ursprünglich schrankenlosen, Thätigkeit.

Hier also, wo zuerst Raum und Zeit, als verschiedne Formen der Anschauung sich scheiden, scheidet sich auch äußrer und innrer Sinn, und der äußre Sinn ist soweit nichts anders, als der begränzte innere.

Was angeschaut wird, hat eine Größe im Raum, was empfunden wird, eine Größe in der Zeit. Was nur eine Größe in der Zeit hat, heißen wir Qualität. Kein Mensch hat noch geglaubt, daß Farbe, Geschmak, Geruch etwas im Raume seyen. Daher betrachtete man sie frühzeitig als qualitates secundarias, d. h. als solche, die ihren Grund bloß in unsrer Empfindungsweise haben. Die Qualität der Objecte also ist nichts, als das ursprünglich-Empfundne, d. h. die Gränze des freien Producirens. Nur durch seine Qualität ist jedes einzelne Object dieses bestimmte Object. Und weil keine Erkenntniß real ist, als in wiefern sie Erkenntniß eines bestimmten Objects ist, so haftet der ganze Glaube an Realität außer uns zulezt an der ursprünglichen Empfindung, als ihrer ersten, und tiefsten Wurzel.

In der Handlung der Anschauung findet sich der Geist als beschränkt. Die Gränze seines Producirens erscheint ihm daher als zufällig (als bloßes Accidens seiner Handlung), die Sphäre des Producirens aber, in der er nichts als seine eigne Handlungsweise anschaut, als das Wesentliche seiner Handlung, als das Nothwendige, (Substantielle).

In der Anschauung endet der Geist den ursprünglichen Streit entgegengesetzter Thätigkeiten, dadurch daß er sie in einem gemeinschaftlichen Producte darstellt. Der Geist ruht gleichsam in der Anschauung, und die Empfindung hält ihn an's Object gefesselt.

Aus dieser ersten Anschauung nun würde der Geist nie heraustreten, er würde an der ursprünglichsten Empfindung unverrückt haften, es wäre in ihm ein ewiger Stillstand, kein Fortgang von Vorstellung zu Vorstellung, kein Reichthum, keine Mannichfaltigkeit der äußern Anschauung, wofern nicht seine ursprüngliche Thätigkeit eine Tendenz nach dem Unendlichen wäre, und in's Unendliche fort sich selbst reproducirte. Wir werden also behaupten müssen, vermöge jener ursprünglichen Thätigkeit sey der Geist continuirlich bestrebt, das Unendliche zu erfüllen, vermöge der entgegengesetzten Thätigkeit, sich in diesem Bestreben selbst anzuschauen. Wir werden daher die Seele denken als eine Thätigkeit, die aus Unend-

lichem Endliches hervorzubringen continuirlich bestrebt ist. Es ist, als ob in ihr eine Unendlichkeit concentrirt wäre, die sie außer sich darzustellen genöthigt ist. Dies läßt sich nicht weiter erklären, als aus dem steten Bestreben des Geistes, für sich selbst endlich, d. h. seiner selbst bewusst zu werden.

Alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, das Unendliche im Endlichen darzustellen. Das Ziel aller dieser Handlungen ist das SelbstBewusstseyn, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anders, als die Geschichte des SelbstBewusstseyns.

Jede Handlung der Seele ist auch ein bestimmter Zustand der Seele. Die Geschichte des menschlichen Geistes also wird nichts anders seyn, als die Geschichte der verschiedenen Zustände, durch welche hindurch er allmählig zur Anschauung seiner selbst, zum reinen SelbstBewusstseyn, gelangt.

Es ist aber kein Zustand in der Seele, noch irgend eine Handlung, die sie nicht selbst anschaute. Denn ihr Bestreben, sich selbst anzuschauen, ist unendlich, und nur durch die Unendlichkeit dieses Bestrebens reproducirt sie in's Unendliche fort sich selbst.

Was aber die Seele anschaut, ist immer ihre eigne, sich entwickelnde, Natur. Ihre Natur aber ist

nichts anders, als jener oft angezeigte Widerstreit, den sie in bestimmten Objecten darstellt. So bezeichnet sie durch ihre eignen Producte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philosophen deutlich und bestimmt den Weg, auf welchem sie allmählig zum SelbstBewusstseyn gelangt. Die äußre Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unsers Geistes wieder zu finden.

Wir werden also in der Philosophie nicht eher ruhen, als wir den Geist zum Ziel alles seines Strebens, zum SelbstBewusstseyn begleitet haben. Wir werden ihm von Vorstellung zu Vorstellung, von Product zu Product bis dahin folgen, wo er zuerst von allem Product sich losreißt, sich selbst in seinem reinen Thun ergreift, und nun nichts weiter anschaut, als sich selbst in seiner absoluten Thätigkeit.

Diese Entdeckung ist für unsern gegenwärtigen Zweck von großer Wichtigkeit. Wir suchen den Uebergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie. Nun ist das Princip aller Philosophie das SelbstBewusstseyn. Durch dasselbe ist der ganze Umkreis des Geistes beschrieben, denn in allen seinen Handlungen strebt er nach SelbstBewusstseyn. In der Aufeinanderfolge dieser Handlungen werden wir also zuverläßig auch eine Handlung finden, in welcher theoretische und praktische Philosophie aneinander gränzen und mit einander zusammenhangen.

Da dieſe Eine Handlung die beiden Welten umfaſſt, zwiſchen welchen unſre Philoſophie getheilt iſt, ſo können wir zum Voraus wiſſen, daß ſie die höchſte Handlung des menſchlichen Geiſtes ſeyn wird. Dies vorausgeſetzt, laſſt uns die angetretene Bahn verfolgen.

(Die Fortſetzung in den folgenden Heft.

IV.

Litterarische Anzeigen.

Journal für Wahrheit. Zweites Stück. Hamburg, bei Bachmann und Gundermann.

Wir sind von dem Verfasser dieser Schrift, dem Herrn Prof. Werner zu Giessen, aufgefodert worden, uns auf sein schon ehemals in der Aetiologie vorgetragenes philosophisches System einzulassen; von welchem er in diesem zweiten Stücke seines Journals (S. 14 — 44) eine kurze Darstellung liefert. Wir halten es aus mehreren Gründen für unsere Pflicht, dieser Auffoderung Genüge zu thun.

Hrn. Ws. Philosophie geht (§. 1. des angeführten Aufsatzes) sehr richtig vom unmittelbaren Bewusstseyn aus; „wodurch bei ihm schlechthin nichts weiter verstanden wer„den solle, als diejenige Veränderung, welche bei'm Han-

„deln oder bei'm Leiden (woher aber kennt er einen solchen „Unterschied?) im Ich statt findet. Das Bewusstseyn „selbst müsse von demjenigen, was selbiges erregt ha„ben könnte, so wie von dem, worauf es sich bezie„hen möchte, ganz abgesondert werden. — Das Be„wusstseyn sey das, was zunächst vor dem Handeln, „und zunächst nach dem Leiden in einem wollenden und „empfindenden Wesen vorgehe." — Zuförderst soll dieser letztere Satz nicht etwa eine RealErklärung des Bewusstseyns abgeben. Darüber hat Hr. W. schon im vorhergehenden sehr richtig erinnert, daß das Bewusstseyn sich nicht weiter erklären lasse, sondern daß dasselbe einem jeden durch seine eigene Erfahrung unmittelbar gegeben werden müsse. Die angeführten Worte Herrn Ws. sind vielmehr bloß eine weitere Bestimmung durch Zusatz; sonach ist der Form nach gegen sie nichts zu erinnern. Gegen den Innhalt aber ist desto mehr zu erinnern; denn schon hier gehen die ungegründeten Voraussetzungen dieses Systems an. Hr. W. setzt den Vorzug seiner Philosophie mehrmals (z. B. S. 91) darein, daß das ganze Fundament desselben nichts sey, als das Bewusstseyn, in einem einfachen und unwandelbaren Sinne. Wie kommt er denn schon hier bei'm Eingange dieses Systems zu einem Leiden, das dem Bewusstseyn vorhergehen, sonach nicht selbst das Bewusstseyn, und zu einem Handeln, das dem Bewusstseyn nachfolgen, sonach abermals nicht dasselbe seyn soll? Wir thun Herrn W. mit diesem Schlusse, daß das nachfolgende und vorhergehende, sonach von dem in der Mitte liegenden zu unterscheidende, etwas anders seyn müsse, als dieses, auch nicht einmal insofern Unrecht, daß er etwa diese Folgerung nicht gemacht, und sonach diese Verschiedenheit nicht bemerkt hätte. Sein

Handeln ist seiner eignen Absicht nach, wie sich dies tiefer unten gar klar ergiebt, etwas ganz anderes, als die innere Thätigkeit des bloßen Bewusstseyns; es ist ein auf äußere Objecte gerichtetes Handeln; sein Leiden muß wohl etwas anderes seyn, da Bewusstseyn eines bloßen Leidens etwas schlechthin unmögliches ist. Also noch einmal; wie kommt H. W. zu diesem Handeln, und zu diesem Leiden? Da sie nicht selbst das Bewusstseyn seyn sollen, alles aber in seiner Philosophie auf das Bewusstseyn sich stützen, und von demselben ausgehen soll: so müssten es wohl unmittelbare Objecte des Bewusstseyns seyn. In diesem Falle hätte doch vorher untersucht werden mögen, was denn das heiße: Object eines Bewusstseyns; wie denn ein solches Object möglich sey; ob denn ein unmittelbares Object des Bewusstseyns überhaupt möglich sey; und ob das angeführte Handeln und Leiden ein solches unmittelbares Object seyn könne. Gerade dadurch, daß sie diese Frage nach der Möglichkeit eines Objects des Bewusstseyns überhaupt, übersprang, hat ja die vorkritische Philosophie alle ihre Irrthümer hervorgebracht; und wenn es Herrn W. erlaubt ist, ein äußeres Handeln, und ein Leiden, als unmittelbares Object des Bewusstseyns anzunehmen, so ist, da das Bewusstseyn eines Handelns nicht ohne Bewusstseyn eines Objects, worauf es gehe, und das eines Leidens nicht ohne Bewusstseyn seines Grundes möglich ist, das Wernerische System schon auf gutem Wege, und es bedarf der tiefer unten gebrauchten Mittel, um aus dem unmittelbaren Bewusstseyn herauszukommen, ganz und gar nicht.

Jedoch, auch wir bedürfen der so eben gemachten Erinnerungen nicht gegen dieses System; und geben sie willig Preiß, da wir ohnedies in ihnen etwas, wahrscheinlich auch Hrn. W., ganz gewiß aber dem größten Theile unserer Leser, absolut unverständliches vorgebracht haben. Wir fassen Fuß auf einem Boden, auf welchem wir den Augen eines Theiles der Zuschauer etwas sichtbarer zu werden hoffen dürfen.

„Durch das leidende Bewusstseyn (§. 5.)" — wir wollen Hrn. W. über diesen Ausdruck nicht weiter in Anspruch nehmen, sondern ihn gelten lassen für das, wofür er gelten kann, für das Bewusstseyn unserer Beschränktheit, unsers NichtKönnens — „durch das leidende „Bewusstseyn werden wir vom Daseyn eines Andern „überzeugt, das jedoch hier, (ganz richtig), noch nichts „weiter seyn soll, als nicht Ich, nicht mein Wille, „nicht meine Kraft. Die Ursache jenes leidenden „Bewusstseyns heißt Substanz. Diese Ursache an sich „können wir freilich nicht wahrnehmen. Was wir wahr„nehmen, oder empfinden, ist unser Bewusstseyn." (Sehr richtig; hätte nur Hr. W. diesen Gedanken consequent verfolgt, so würde ihn derselbe vor seinem Systeme sicher bewahrt haben). „Wir wissen aber von dieser Ur„sache folgendes: a) sie ist nicht Ich; b) sie befindet „sich an einem gewissen Orte außer uns; c) sie bringt „in uns die Wirkung Undurchdringlichkeit hervor."

Dieses Wissen nun von der Ursache, ohne jedoch dieselbe unmittelbar wahrzunehmen, ist der Grundstein der ganzen Aetiologie, welche auch von diesem Schlusse, aus der Wirkung auf die Ursache, ihre Benennung erhal-

ten hat. Durch diesen Schluß wird hinterher unsre Erkenntniß, als eine Erkenntniß des Dinges an sich (zwar sollen wir nur das Ich als Ding an sich kennen: aber dies ist bloß eine Inconsequenz mehr) bewährt, und die Welt bestimmt; „so daß die physischen Körper „nicht aus einer unendlichen Menge von Elementen be„stehen, sondern aus einer endlichen" (daß die Materie nicht theilbar ist ins unendliche) „daß die von den Geo„metern behauptete unendliche Theilbarkeit der „Linien Unsinn ist, der ihre sonst so gewisse, und nützli„che Wissenschaft verunehrt; daß das Ich im engsten „Sinne eine einfache, nicht zusammengesetzte Substanz, „oder ein Element: und eben daher unzerstörbar, „oder — unsterblich ist; daß wir jedem Dinge einen Willen „zueignen müssen, daß alle Elemente in der Natur in ei„ne Classe gehören, obwohl der Abstand vom Ich des „Menschen bis zum Element des Steins oder der Erde „groß seyn mag, daß wer da läugnet, daß er im Ko„pfe denke, auch läugnen könne, daß er überhaupt den„ke, und empfinde. u. s. w. u. s. w.

Wir gehen nicht ein auf diese Folgerungen, sondern überlassen es unsern Lesern, sich selbst auszusinnen, wie H. W. aus seiner mit dem ganzen Dogmatismus gemeinschaftlichen Prämisse, gerade auf dergleichen Resultate gekommen seyn möge. Nur über die Prämisse müssen wir, zur Rechtfertigung unsers Betragens, und des Betragens anderer SelbstDenker in Absicht des Wernerischen Systems, einige Worte sagen. Ist der Grund umgestürzt, so muß das Gebäude ihm wohl von selbst nachfallen.

Die Aetiologie ist nicht nur nach Kant geschrieben, sondern selbst dem Kantischen Systeme, als eine Widerlegung, entgegengesetzt; es ist also erlaubt, bei ihrer Beurtheilung die von K. erwiesenen Sätze, als bekannt vorauszusetzen, und dieses System selbst, als Maßstab der Beurtheilung, anzunehmen.

Hr. W. schließt, wie wir gesehen haben, so: Ich finde mich leidend; dies ist unmittelbares Factum des Bewusstseyns. Dieses Leiden muß theils überhaupt eine Ursache, theils bestimmt eine solche Ursache haben, aus der ein solches bestimmtes Leiden sich erklären lasse. Mithin giebt es dergleichen Ursachen; die Dinge in der Welt. — In der systematischen Aufstellung dieser Ursachen besteht nun sein ganzes philosophisches System.

Dagegen nun würde Kant einwenden: ehe wir in dieses System der Ursachen hineingehen, laß uns doch zuförderst untersuchen, worauf denn die Gültigkeit des Schlusses beruht, vermittelst dessen du uns in diese neue Welt versetzest. — Dein Leiden muß eine Ursache, und eine aus der Wirkung erkennbare, und bestimmbare Ursache haben, sagtest du im Minor deines VernunftSchlusses. Sage mir nur erst, woher du dieses weißt? Solltest du etwa antworten: das ist nun einmal so; in dem Sinne, als ob du von einem nothwendigen Zusammenhange der Dinge unter sich redetest, — deines Leidens, als eines Dinges, und der Ursache desselben, als auch eines Dinges —; so müßtest du entweder über diesen Zusammenhang eine unmittelbare Erkenntniß des Dinges an sich haben; und dann bedürfte es deines Schlus-

ses auf die Dinge durch den Satz der Causalität hier nicht, und überhaupt nirgends; oder du hast dieses Verhältniß der Dinge gleichfalls mittelbar durch einen Schluß erkannt, so zeige uns doch zuförderst diesen Schluß, bei welchem wir denn wohl freilich abermals nach dem Grunde deiner Prämissen fragen dürften. Es wird dir sonach nichts übrig bleiben, als zu sagen: Du müssest nothwendig zu diesem deinem Leiden eine Ursache, und eine durch die Wirkung bestimmbare Ursache hinzudenken; und diese DenkNothwendigkeit erkennest du ganz unmittelbar, da es ja eine Bestimmung deines SelbstBewusstseyns sey: welches wir dir mit beiden Händen zugeben.

Wenn du nun diesem zufolge in dem Minor deines VernunftSchlusses, wie ganz billig ist, nicht mehr aussagst, als du weißt; und dich sonach so ausdrückst: Ich bin genöthiget, zu diesem Leiden eine bestimmte Ursache hinzuzudenken; so kannst du auch in dem FolgeSatze nichts weiter sagen, als: ich denke daher wirklich eine solche Ursache: diese ist mir eine so und so bestimmte Welt: welches wir dir abermals mit beiden Händen zugeben. Aber dann bleibst du in dem Umfange deines Bewusstseyns, und kommst aus demselben nie heraus; und dein ganzes WeltSystem ist schlechthin nichts anders, als das System deines nothwendigen Denkens.

Herr W. könnte dagegen nur zweierlei thun: entweder diese Kantische Argumentation ablehnen, und entkräften, oder sie zugestehen und den Sinn seines Systems so bestimmen, daß es neben derselben bestehen könnte.

Wenn er das erstere thun will, so hat er entweder nachzuweisen, wie er selbst von etwas reden könne, und

auch Andern sich darüber verständlich zu machen hoffen könne, ohne daß dasselbe in seinem Bewusstseyn vorkomme; oder wenn es in demselben vorkommen solle, und doch kein Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung ist, (wie Hr. W. von den Dingen selber gesteht), wie es in dasselbe gekommen seyn möge, ohne durch freie Production des Denkens, und der Einbildungskraft. Dies hätte er nun, da er nach Kant und gegen Kant schreibt, schon vorher thun sollen; wenn er verlangte, daß man nach Kant noch die geringste Notiz von seinen Schriften nähme. Denn, wie die Sache gegenwärtig steht, argumentirt er aus Sätzen, welche ihm eben die Gegner abläugnen; ohne doch das geringste zu thun, um dieselben gegen ihre Angriffe erst zu begründen. — Wir bekennen, daß wir keineswegs erwarten, daß Hr. W. oder irgend ein Sterblicher der geschehenen Foderung Genüge leisten, oder auch nur ein verständliches Wort zu diesem Behufe vorbringen werde: denn der Grundsatz des Kriticismus, daß wir aus dem Umkreise unsers Bewusstseyns nicht heraus können, scheint uns so evident, daß jeder, der ihn nur versteht, ihn nothwendig zugeben müsse.

Was den zweiten Fall anbelangt, so könnte Hr. W. sagen, daß er sein ganzes System allerdings in keinem andern Sinne nehme, als in dem, nach den Kantischen Untersuchungen allein möglichen; es lediglich betrachte als eine Lehre von dem nothwendig zu denkenden, keineswegs aber von einem unabhängig von der Intelligenz vorhanden seyn sollenden Systeme der Dinge an sich; daß auf dem empirischen Standpunkte die Welt uns allerdings erscheine, als

außer uns, und ohne unser Zuthun vorhanden, und daß sein System nur auf diesem Standpunkte stehe, und lediglich für ihn gelten solle; daß er bloß für überflüssig gehalten habe, mit ausdrücklichen Worten zu erinnern, was seit Kant für alle, die ihn verstanden haben, sich von selbst verstehe. Wir erwarten zwar nicht, daß Hr. W. so sagen werde; sollte er aber, so hätte er dann den nothwendigen DenkGesetzen, über welche er nicht hinaus kann, nur glauben, und seine Welt nach ihnen bestimmen sollen, nicht aber durch den Begriff einer Existenz derselben an sich. Das letztere ist durchgängig geschehen, und wir führen zur Ueberzeugung unserer Leser nur ein Beispiel an. Es ist nach VernunftGesetzen schlechthin nothwendig, die Materie als theilbar ins Unendliche zu denken; eine Philosophie, die lediglich durch diese Gesetze bestimmt wird, und über sie nicht hinauszugehen begehrt, setzt die Materie mit dieser Bestimmung, und lehrt, daß sie von dem empirischen Gesichtspunkte aus so angesehen, und in allen Wissenschaften, welche ja nothwendig in diesem Gesichtspunkte stehen, so behandelt werden müsse. Die Behauptung der Aetiologie von letzten untheilbaren Elementen der Materie gründet sich auf die Voraussetzung, daß sie ein Ding an sich sey, bei welcher allerdings jene Theilbarkeit ins Unendliche nicht bestehen kann, indem die Realität der Materie dadurch völlig vernichtet würde. Darum mussten auch alle Dogmatiker entweder zu untheilbaren Atomen (Hrn. W. Elemente sind dasselbe) ihre Zuflucht nehmen, oder, wenn sie das widersprechende dieser Annahme einsahen, Monaden an ihre Stelle setzen, die nicht materiell und nicht im Raume seyn sollten, die aber doch, sobald man sie bestimmt zu denken versucht, beides werden.

Jeder, der die Wissenschaft weiter zu bringen versucht, verdient Achtung, und eine Antwort; und dies um desto mehr, wenn er es mit so sichtbarem Eifer, und mit so warmer Wahrheitsliebe thut, als der Verfasser der Aetiologie. Diese schuldige Achtung haben wir ihm durch die gegenwärtige Beurtheilung bezeugen wollen. Denn, daß er den gegenwärtigen Zustand der Wissenschaft, über welche er schreibt, entweder nicht kennt, oder ignorirt, das Vorhandene nicht versteht, oder darauf nicht Rücksicht nimmt, kann ihn, bei der gegenwärtigen kläglichen Lage der philosophischen Litteratur, des Rechts, eine Antwort zu fodern, nicht berauben, wenn nicht fast alle Beurtheilung Philosophischer Schriften eingestellt werden soll. Er hat vor den berühmtesten Philosophen, besonders unter den Kantianern, die eben so wenig wissen, wovon die Rede sey, doch dieses voraus, daß er weiß, was er selbst will, welches diese eben so wenig wissen.

Ihn überzeugt zu haben, können wir nicht glauben; denn er selbst führt (S. 93. folg.) ungefähr dasselbe, was wir hier in der Kürze gegen das Fundament seiner Philosophie gesagt haben, aus Aenesidemus an, und meint es durch seine Aetiologie zu widerlegen. Ueberhaupt läßt die Einsicht, worauf es hiebei ankommt, sich keinem Menschen andemonstriren; sie muß sich aus ihm selbst, wie ein Blitz, der die lange, dicke Finsterniß auf einmal durchleuchtet, entwickeln.

Dies aber müssen wir erklären, daß, so lange das Wernerische System auf seinem gegenwärtigen Standpunkt stehen bleibt, und der Verfasser nicht einen von den beiden ihm angegebenen Wegen einschlägt, wir uns auf sein

System, und auf alles, was Hr. W. etwa gegen diese unsere Beurtheilung vorbringen dürfte, schlechterdings nicht weiter einlassen werden, indem er unter dieser Bedingung nichts thun kann, als wiederholen, was wir schon recht gut wissen, und deutlicher zu machen suchen, was wir schon jetzt gar wohl verstehen. — Wir sagen das folgende auch mit um Anderer willen: Die öffentliche Behandlung einer Wissenschaft in Büchern ist dafür, daß sie fortrücke: für Lehrlinge werden auf Universitäten Collegien gelesen. Wer den gegenwärtigen Zustand einer Wissenschaft nicht kennt, der wolle doch ja über diese Wissenschaft nicht schreiben, ohne die über sie vorhandenen Bücher studirt zu haben, so lange, bis er sie verstanden hat. Daß immer und ewig dieselben Einwendungen und dieselben Widerlegungen dieser Einwendungen wiederholt werden, und jedes Individuum sich den Privatunterricht, dessen es bedarf, öffentlich ausbitte, ist nur Zeit- und Papier-Verderb, und auf die Länge nicht thunlich.

Die Herausgeber.

NotizenBlatt

für

das Philosophische Journal.

No. IV.

Antwort auf die Auffoderung des Herrn Tittmann im NotizenBlatt No. III.

Herr T. fodert mich auf

1. zu beweisen, daß sein Programm gegen die Briefe über die Perfectibilität der geoffenb. Rel. gerichtet seyn solle. Die Foderung beruht auf einer Zweideutigkeit des Worts sollen. Denn was ein T'sches Programm in diesem Sinne des Worts, (da es eine Absicht bedeutet), so eigentlich solle, oder gesollt habe, bekenne ich, nicht zu wissen. — Es ist übrigens merkwürdig, daß er sich fürchtet gegen dieses Buch geschrieben zu haben, (ob-

ne Zweifel, weil er es für ein aufgeklärtes Buch hält, und die Miene eines aufgeklärten Theologen anzunehmen für gut findet). Es wäre aber recht gut, wenn dieses Buch, das, schon dem Titel nach, das Non plus ultra des HalbPhilosophischen seyn muß, scharf beurtheilt würde. Es fragt sich überhaupt gar nicht, wovon, noch wogegen, sondern wie gut jemand geschrieben habe?

2. zu zeigen, wo er unmäßige Jeremiaden über den Verfall der Religion angestimmt habe. Mäßige Jeremiaden also hat er angestimmt, nur keine unmäßige. Ich habe aber nirgends gesagt, ob seine Jeremiaden mäßig oder unmäßig, sondern nur, daß sie lächerlich seyen. Dies räumt er aber selbst ein. Denn unmäßige Jeremiaden lassen etwa noch einen künftigen StreitHelden, mäßige aber nur eine BetSchwester erwarten, die auf dem Katheder und in der gelehrten Welt doch wohl eine lächerliche Rolle spielt.

3. anzuführen, wo er gesagt habe: „Kant müsse die Theologie auf einem schlechtbestellten Gymnasium studirt haben, sonst könnte er nicht so weit darinn zurück seyn; — er thäte daher wohl, wenn er noch in der Schule eines modernen Theologen lernte, wie sehr sich indeß die Theologie verbessert habe.“ — Die Foderung ist etwas sonderbar, da er gleich darauf eine Stelle des Programms anführt, mit welcher, leider! das Papier zum dritten — (oder genauer gerechnet sechsten) mal verderbt werden muß, worinn Kant ein Vir acutissimus heißt, qui quae ante hos quinquaginta annos et amplius in schola non bene constituta iuvenis forsan tradi audiuerat, ea usque ad hodiernum diem eodem modo tradi sibi persuasit, et religioni vitio vertit.“ — Diese Worte enthalten doch wohl einen

Tadel Kants. Diesem nach hätte dieser Philosoph doch wohl gethan, oder thäte noch jetzt wohl, anstatt sich mit verderblichen Religionslehren abzugeben, lieber die erbaulichen Systeme unsrer modernen Theologen zu lesen. Was will also Hr. T.? — Wenn er indeß wirklich glaubt, Kant hätte dem consequenten System der Kirche das unzusammenhangende FlickWerk der Theologen, die er (Hr. T.) für aufgeklärt hält, vorziehen sollen, so muß man das der Schwäche seines Verstandes zu gute halten.

4. Der Ton endlich der Anzeige bricht Herrn T. das Herz, und die Auffoderung geht in ein lautes Schluchzen über. Dies ist allerdings zu verwundern, da er sechs Wochen vor Erscheinung des Journals von dem Sturm, der sein Programm bedrohte, gewußt haben will. Dies ist etwas ganz unmögliches, also unwahres. — Da indeß Personen, wie Hr. T. hier und da noch wichtige Personen sind, so mag es wohl andre Personen gegeben haben, die, um sich hinwiederum bei ihm in Wichtigkeit zu setzen, hintennach erzälten, sie hätten schon sechs Wochen vorher gewußt, was ihm bevorstünde. Diese wichtigen Personen kann Hr. T. versichern, daß sie i. v. gelogen haben. — Ich schließe daraus, daß Hr. T. den Verf. zu kennen glaubt. Da es vielleicht nicht gleichgültig ist, wen er dafür hält, so steht es ihm frei, bei den Herrn Herausgebern meinen Namen zu erfahren, welchen zu verbergen ich gar keine Ursache habe.

Daß Hr. T. in seiner Antikritik mit Unehrlichkeit, Verleumdung u. s. w. um sich wirft, gehört zu den frommen Waffen, deren sich diese MenschenClasse von alten Zeiten her bedient hat.

Ueber den Ton der Anzeige — nicht Herrn Ts. sondern Andrer und der Zukunft wegen, ein für allemal —

soviel! — Gründe ehren. Gründe ist man daher nicht jedem a priori schuldig, sie gehören nur dem, der sie verdient. Ob dies bei Hrn. T. der Fall sey, mögen die Leser aus folgendem beurtheilen.

Das Programm enthält unter einem Schwall von Declamation nichts anders, als folgendes, stets wiederkehrende, Sophisma:

Was auf ewigen und nothwendigen VernunftGesetzen beruht, ist seiner Natur nach unveränderlich.

Nun beruht die Religion (versteht sich, die natürliche) auf ewigen VernunftGesetzen,

Also ist die Religion, (die geoffenbarte, mit ihrem ganzen positiven Anhang) ihrer Natur nach unveränderlich.

Ich gestehe, daß ich für solche litterarische Niederträchtigkeiten keine Geduld habe, und daß es mich Mühe kostet, so etwas zu analysiren. Indessen, da es einmal so weit gekommen ist, will ich suchen, die Sache durch folgenden Schluß deutlich zu machen: Keine Behauptung reicht weiter, als ihr Grund reicht. Nun ist der ganze Grund für die Unveränderlichkeit der geoffenbarten Religion daher genommen, daß Religion überhaupt, auf VernunftGesetzen beruht, also gilt auch die Behauptung von der Unveränderlichkeit der geoffenb. Relig. nur soweit, als sie auf VernunftGesetzen beruht, d. h. nur soweit, als sie natürliche Religion ist, (was also an ihr positiv ist, ist nicht unveränderlich, sondern wirklich perfectibel, wenn das perfectibel heißen kann, was am Ende ganz wegfallen muß.) So wäre also Hr. T. ein VernunftTheolog? — Dies ist er allerdings, so lange er die Prämissen seines Schlusses

ausführt. Kommt er aber an den Schlußsatz, so wendet sich auf Einmal das Blatt, und die armen VernunftTheologen stehen vor ihm nicht anders, als wie die Butter an der Sonne. So bläst er durch das ganze Programm hindurch warm und kalt aus Einem Munde, hinkt und heuchelt auf beiden Seiten und macht in seiner feigen Verlegenheit FehlSchlüsse, die ihm nur die traurige Wahl übrig lassen, entweder auf den gemeinsten Scharfsinn (denn mehr gehört nicht dazu, sie zu entdecken,) Verzicht zu thun, oder zu bekennen, daß er auf die schwachsinnigsten Leser rechnete, die sich geduldig Sand in die Augen streuen lassen. Dazu kommt noch der Triumph Ton des Programms, mit dem er sich Leuten, die noch blödsinniger, wo möglich, als er selbst seyn müssten, als einen freudigen Bekenner der Orthodoxie zu empfehlen glaubt, der aber im Grunde, (wohl zu merken, so weit ich die Art verstehe, wie Ueberzeugung sich in Worten ausdrückt) weiter nichts verräth, als daß es ihm gar nicht um Ueberzeugung, noch um Gründe, sondern nur um sich selbst zu thun ist.

Was die vorgebliche Parteilichkeit der Anzeige betrifft, so habe ich die gerühmte Unparteilichkeit der Recensenten von jeher für lächerlich gehalten, denn sie ist etwas mehr, als ein bescheidner Mensch sich selbst beimessen mag. Ich denke, die Schriftsteller sollten es ihren Beurtheilern Dank wissen, wenn sie nicht, (wie auf so manchem gelehrten Dreifuß geschieht), als „die personificirte Vernunft" sprächen, sondern in jedem Worte ihre Individualität ausdrückten, damit man nie vergesse, es sei ein Einzelner, der rede. Ich will nichts mehr seyn, als Mensch, und bin mit Absicht, und mit Bewusstseyn parteiisch — parteiisch gegen alles, was ich für falsch, für verwirrend, für halbphilosophisch halte. — Der bescheidne Stümper verdient, daß man barmherzig mit ihm verfahre, der arrogante Stümper aber, der seinen hohlen Kopf durch eine eherne Stirne zu verbergen meint, daß man ihn vor dem Publicum wegwerfe.

Ich habe bewiesen, daß Hr. T. das Recht auf Gründe verloren hatte. Ich muß also diese Antwort als ein Opus supererogatum betrachten. Ob ich nun nicht vielmehr mich verantworten sollte, wegen solcher Erbärmlichkeiten, als das Programm und die Auffoderung sind, Zeit und Papier verschwendet zu haben?

Der Verfasser der allgemeinen Uebersicht.

So eben ist erschienen und in allen guten Buchhandlungen zu haben:

Fichte's Naturrecht, zweiter Theil, oder das angewandte Naturrecht.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena.

Sechsten Bandes Zweites Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler,

1797.

Innhalt des sechsten Hefts.

I. Einige vorläufige Gedanken zu einer Theorie der Recensionen. Von Herrn Pfarrer Greiling. S. 119.

II. Pragmatische Geschichte des Begriffs von Philosophie und Beurtheilung der neuern Methode zu philosophiren. Von Herrn Salomo Maimon. S. 150.

III. Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur. Fortsetzung. S. 182.

I.

Einige vorläufige Gedanken zu einer Theorie der Recensionen.

Es ist in der That ein gewagtes Unternehmen über Recensenten und Recensionen zu philosophiren, das Gebiet und die Gränzen der obersten litterarischen Macht zu untersuchen, und das, was von dem höchsten Tribunale der Litteratur herabgesprochen wird, Grundsätzen der Vernunft unterwerfen zu wollen. Wenn es vorzüglich in unseren Zeiten gefährlich ist, bestehende StaatsVerfassungen und Regenten der Censur zu unterwerfen und über beide ein freimüthiges Urtheil zu sprechen, so ist es doch noch weit gefährlicher, gegen Recensenten seine Stimme zu erheben. Obgleich letztere keinen göttlichen StiftungsBrief vorzuzeigen haben, und ihre Herrschaft nicht von Gott

geordnet ist, so haben sie doch einmal die Macht zu binden und los zu lassen, litterarische Existenz und Bürger-Recht in der gelehrten Republik zu untersuchen, zuzugestehen und zu verweigern. Obgleich ihre Urtheile keine nach öffentlichen Gesetzen gefällten Sentenzen sind, so trifft doch ihr Fluch Todte und Lebendige, und vor dieser strengen, oft muthwilligen Nemesis fahren Haufen sonst muthiger Scribenten erblasst und erschrocken zusammen. Königen kann man entfliehen, den Recensenten und seinem Gewissen nie. Könige pflegen zu verzeihen und Gnade für Recht ergehen zu lassen. Recensenten sind, wie die Gerechtigkeit selbst — unerbittlich.

Doch der untersuchenden und prüfenden Vernunft ist nichts zu hoch, nichts zu heilig; der Einfluß der Recensionen und der kritischen Journale auf die Wissenschaften und die Litteratur, auf das Glück und den Ruf der Gelehrten ist zu groß, daß nicht die Vernunft die Natur der Recensionen beleuchten, und ihr Verfahren an Grundsätze binden sollte.

Es ist auch in der That zu verwundern, daß unserem Alles untersuchenden Zeitalter diese wirklich interessante und wichtige Untersuchung zeither entgangen ist. Noch mehr und mit mehrerem Rechte wird man sich wundern, wie eine solche eben nicht leichte und wichtige Untersuchung von mir könne unternommen werden, wie ich mich unterfangen könne, Recensenten Gesetze vorschrei-

ben zu wollen? — Aber — nein! das bin ich nicht Willens. Nicht ich, sondern die Vernunft in mir soll untersuchen, bis die Vernunft eines Andern etwas Tauglicheres liefert. Auch hat es diese Untersuchung gar nicht mit Recensenten, sondern mit Recensionen, als etwas, was mit Wissenschaften in WechselWirkung stehet, zu thun. Ueber diesen Gegenstand gedenke ich in der Zukunft eine Theorie zu liefern, wenn nicht — welches mein Wunsch ist — von einer geschickteren Hand dieselbe Untersuchung früher geliefert wird. Alle kritischen Journale bieten Belege genug zu den Grundsätzen, welche vielleicht die Vernunft über diesen Gegenstand festsetzen mag, dar, worauf eine künftige Theorie auch billigermaßen Rücksicht nehmen wird.

Vor der Hand aber nur einige vorläufige Gedanken über diesen wichtigen Gegenstand.

Recensiren kann in einer historischen und philosophischen Bedeutung genommen werden. *) In der ersteren würde es bedeuten: den Innhalt eines Buches darlegen, referiren. In der philosophischen Bedeutung hingegen muß „recensiren„ heißen: den Geist (Principien) eines Buches nach VernunftGrundsätzen prü-

*) In welchem Sinne recensio bei den Römern genommen worden sey, kann man aus Sustonio in vita Iulii c. 41 ersehen.

sen. — Erstere Art der Recensionen heißen Anzeigen; die zweite Art allein sind eigentliche Recensionen. Recension in der weitern Bedeutung fasst beide Arten in sich; in der engeren Bedeutung wird das Wort bloß im philosophischen Sinne genommen.

Um sich der Merkmale einer Recension noch mehr zu bemächtigen, ist es nöthig, diesen Begriff mit anderen verwandten zu vergleichen. Daß der in Untersuchung genommene Begriff nicht einerlei mit Kritik sey, welche eine Untersuchung und Prüfung der Quellen, der Gültigkeit und des Umfangs gegebener Erkenntnisse bedeutet, bedarf wohl keines Beweises. Von Recension und Kritik ist verschieden die Censur, welche eine Prüfung, nicht der Vernunft selbst, sondern einzelner Aussprüche derselben bedeutet. S. Kr. der r. V. S. 739.

In einer Recension kommt zwar auch Censur vor. Allein, wenn Recensiren den Geist eines ganzen Buches prüfen, und dessen Werth nach allgemeinen wissenschaftlichen Principien bestimmen heißt, so hat der Begriff einer Recension einen weiteren Umfang als der einer Censur.

Ganz verschieden von der Recension ist der Begriff der Disciplin, welche eine negative Gesetzgebung der reinen Vernunft ist, die sie sich vorschreibt, um sich in ihrem reinen Gebrauche gegen den vernünftelnden Schein

und die leeren Täuschungen durch Grundsätze a priori zu sichern, und innerhalb ihres Gebietes zu halten.

Damit aber nicht Gedanken und Erkenntnisse in Umlauf gesetzt werden, und sich ins gemeine bürgerliche Leben gleichsam als Contrebande einschleichen, giebt es eine ganz besondere vom Staate und der Kirche veranstaltete Censur, welche nach statutarischen Rechts- und Kirchen-Lehren entscheidet, ob ein Werk öffentlich und zu jedermanns Gebrauch erscheinen dürfe oder nicht. Diese Censur maaßt sich ihrer Natur nach keine Prüfung des inneren Werthes und der in einem GeistesProducte enthaltenen Wahrheiten nach Principien der Wissenschaft an, sondern das Maaß, womit diese Censur misst, sind die öffentlich gegebenen statutarischen Rechts- und KirchenGesetze, und hat zum Zwecke zu verhüten, ne respublica et ecclesia aliquid detrimenti capiant. Dadurch unterscheidet sich diese Censur von einer Recension. Diese urtheilt nach wissenschaftlichen Grundsätzen über den inneren Werth, jene noch statutarischen StaatsGrundsätzen über das äußere Verhältniß eines Werkes zum Wohl des gemeinen Wesens. Die Censur geht ferner der öffentlichen Erscheinung eines Werkes vorher. Eine Recension richtet aber über ein öffentlich erschienenes Werk. Die Censur macht endlich ihr Urtheil nicht öffentlich bekannt, und hat es auch nicht nöthig. Eine Recension hingegen legt ihr Urtheil zu jedermanns Prüfung öffentlich dar, und muß es ihrer Natur nach. Recensiren heißt demnach in der engsten

Bedeutung: ein nach Grundsätzen der Wissenschaft gefälltes Urtheil über den Werth der Gedanken eines öffentlich erschienenen Buches öffentlich bekannt machen.

Da Recensionen Urtheile über Geistesproducte und deren Gedanken, sowohl der Materie als der Form nach, enthalten, diese Gedanken aber zu irgend einer theoretischen oder praktischen Wissenschaft gehören müssen, wo die letzten Gründe derselben angetroffen werden, so kann ein Recensent über Gedanken, deren Ursprung, Gültigkeit und Umfang nur in der Wissenschaft nachgewiesen werden kann, nicht nach Gutdünken, nach dem Aggregat seiner nach und nach zusammengelesenen Gedanken, nicht nach subjectiven dunklen Gefühlen urtheilen. Ueber Gegenstände der Wissenschaft, (und dahin gehört am Ende jedes Buch, entweder seiner Materie oder seiner Form nach, oder nach beiden zugleich;) kann nur wissenschaftlich, folglich nur aus objectiven, nicht aus subjectiven Gründen geurtheilt werden. Alles Meinen, Dafürhalten, Glauben, gesunder Verstand ꝛc. mögen ihren Sitz und Gebrauch haben, wo sie nur immer wollen: in RecensionsUrtheilen kann nur ein Wissen aus objectiven Gründen statt haben. Denn der Wissenschaft liegt gar nichts daran, was dieser oder jener meine, und in welcher zufälligen, subjectiven Vergesellschaftung Vorstellungen mit einander bei ihm stehen. Es ist daher etwas Jämmerliches und der Recensionen ganz Unwürdiges, wenn noch immer der gesunde Verstand gegen philosophi-

sche Gründe angeführt wird. Wenn nur der gesunde Verstand Gründe hat, so mögen sich Gründe mit Gründen messen. Sich aber im allgemeinen auf den gesunden Verstand berufen, wenn die Vernunft ihre Dienste versagt, ist aufgeblasener WeisheitsSchaum, wohinter nichts ist, und hat mit den Appellationen der Schriftsteller ans Publicum im Gegensatze ihrer Recensenten — gleichen Ursprung und Werth.

Ein jedes RecensionsUrtheil muß demnach aus objectiven Gründen, und zwar derjenigen Wissenschaft, zu welcher ein Buch gehöret, bestimmt werden. So vielerlei Arten verschiedener Principien es giebt, so vielerlei Arten der Recensionen giebt es auch. Es wird demnach dogmatische, (nach allen seinen Unterarten,) skeptische, kritische ꝛc. Recensionen geben. Nur diejenigen Recensionen, denen gar keine Erkenntnisse und Grundsätze zur Basis dienen, sondern die nur nach dunkeln Vorstellungen und Gefühlen verfasst werden, sind κατ' ἐξοχην seichte.

Hier thut sich nun aber die Schwierigkeit hervor, wornach ein GedankenRichter entscheiden solle, wenn eine Wissenschaft noch kein wissenschaftliches Princip hat, wenn demnach über gewisse Gegenstände noch gar keine Wissenschaft vorhanden ist? Es versteht sich, daß man nicht urtheile, inwiefern das Urtheil eben das noch mangelnde Princip voraussetzt, und von diesem bestimmt werden soll.

In Ermangelung eines höchsten materialen Princips einer besonderen Wissenschaft, hat ein philosophischer GedankenRichter erstlich die formalen logischen Grundsätze, nach welchen er wenigstens die negative Wahrheit, Gründlichkeit und FolgeRichtigkeit der Gedanken beurtheilen kann. Ohne selbst im Besitze eines obersten und ersten Grundsatzes zu seyn, kann man dessenungeachtet entscheidend urtheilen, ob ein Verfasser richtig deducire, gründlich beweise, und richtig aus seinen angenommenen Grundsätzen folgere. Und dieses ist billig derjenige Punkt, worauf jeder Recensent sein HauptAugenmerk zu richten hat, ob ein Buch frei von formaler Unvernunft sey. Hierzu bedarf man aber nur der Bekanntschaft mit der allgemeinen Logik.

Zweitens kann ein Recensent den Geist, d. i. die Principien eines Buches beurtheilen im Verhältnisse zu dem Probleme, welches sie dem Zwecke des Verfassers gemäß lösen sollen. Hier kann eine Recension selbst das Urtheil fällen, daß die Principien eines Verf. nicht leisten, was sie leisten sollen, ja sogar, daß sie falsch seyen, ohne daß doch der Recensent bessere vorzuschlagen hat. Dergleichen Recensionen haben einen großen negativen Nutzen für die Wissenschaft und ihre Bearbeiter, (so wie überhaupt der größte Gewinn von Recensionen negativ ist;) indem sie den Wahn abhalten, als sey nun eine Wissenschaft in Ansehung ihrer Principien geschlossen, die Synthesis von Seiten der Bedingungen vollendet; wel-

cher Wahn den Forschungsgeist lähmen und gänzlich zur Ruhe verweisen würde.

Endlich liegt aber dergleichen Recensionen, wenn sie sich überhaupt nur auf den Geist eines Werkes einlassen und ein durch Grundsätze geleitetes Urtheil abfassen, nicht aber dictatorisch mit der Wünschelruthe des gemeinen Verstandes aburtheln, ein Princip zum Grunde, und dieses ist die Idee der Wissenschaft, zu welcher ein Werk gehört, selbst. Diese dem Recensenten vorschwebende Idee leitet ihn bei seinen Urtheilen eben so, wie den Künstler die Idee der Schönheit, den braven Mann die Idee der vollendeten Tugend.

Nichts ist aber leichter, als ein gründlich scheinendes und dennoch leeres RecensionsUrtheil abzufassen, wenn man einen Autor nicht nach seinen, dem Werke zum Grunde liegenden Principien, beurtheilt, und in deren Deduction nicht eingeht, sondern ihn nach andern, oft ganz entgegengesetzten Principien richtet. Findet sich zwischen einem Autor und seinem Recensenten ein Widerstreit der Principien, so muß der Recensent den Verfasser aus ihm selbst widerlegen, und zeigen, daß er nicht richtig deducirt habe, und daß seine vermeintlichen Grundsätze erschlichen und keine Grundsätze seyen. Solche Recensionen, wo der Recensent, ohne in die Untersuchung des Autors einzugehen, bloß nach seinen (des Rec.) Grundsätzen abspricht, nennt Kant, in den Prolegomenen

zu einer künftigen Metaphysik, Urtheile, die vor der Untersuchung vorhergehen. Es ist ja eine alte Regel, daß man mit seinem Gegner ex concessis disputiren müsse. — Bei aller anscheinenden Gründlichkeit ist es dessenungeachtet ein leeres SpiegelGefecht, das nach Verschiedenheit der Stimmung bald zum Lachen bald zum Weinen reizt, wenn Hume nach Locke, Kant nach Leibnitz, Spinoza nach Cartesius ꝛc. abgewiesen werden. Von solchen ZwitterRecensionen findet man überall Belege. Dahin gehört z. B. die Recension der Wissenschafts-Lehre in den Philos. Annalen; dahin gehören die allermeisten Recensionen gegen Kant in der allg. deutschen Bibl.

Alles, was hier weitläuftiger erörtert worden, finde ich in wenig Worten beisammen in Kants Recension des Versuches über den Grundsatz des Naturrechts von Hufeland, wo Kant am Schlusse der Recension sagt: „es „wäre unschicklich, Einwürfe wider eine Schrift aufzu„stellen, die sich auf das besondere System gründen, das „sich der Recensent über eben denselben Gegenstand ge„macht hat. Seine Befugniß erstreckt sich nicht weiter, „als nur auf die Prüfung der Zusammenstimmung der „vorgetragenen Sätze unter einander, oder mit solchen „Wahrheiten, die er als von dem Verf. zugestanden an„nehmen kann.„ S. Kants sämmtl. kl. Schriften nach der Zeitfolge geordnet 3 B. S. 244.

Gleich den synthetischen und analytischen Urtheilen, in welchen das Verfahren des Verstandes sich an den Tag

legt, giebt es auch vorzüglich zweierlei Arten von Schriften, welche entweder die Wissenschaft in ihrer Begründung und in ihrem Umfange erweitern, folglich mit neuen Gedanken die Wissenschaft bereichern; oder welche die schon vorhandenen und von den Denkern als wahr angenommenen Grundsätze einer Wissenschaft, z. B. der Moral, Rechtslehre u. s. w. verdeutlichen, concret darstellen, und der Fassungskraft, der nicht abstract denkenden MenschenClasse näher bringen. In Ansehung der Schriften ersterer Art gilt das, was schon oben gesagt worden. Strenge gegen die Beweise, und Schonung der Verfasser sollten durchaus Recensionen solcher wissenschaftlichen Werke charakterisiren. Strenge gegen die Beweise, damit nicht Grundsätze und Gedanken sich in Wissenschaften einschleichen, die nicht dahin gehören, Schonung gegen die Verfasser, damit nicht wissenschaftliche Köpfe in ihren ruhmwürdigen, gesetzt auch vergeblichen, Unternehmungen zurückgehalten und muthlos gemacht werden, damit sie nicht für die Anstrengung der edelsten Kräfte Verhöhnung, für ihre Lucubrationen und ihre thätige Liebe zu den Wissenschaften Undank und Mismuth einärndten. — Scheint es aber nicht, als wenn viele Recensenten den litterarischen Dreifuß bestiegen hätten, um von demselben herab allen denen, die mit Kraft und Nachdruck sich der Wissenschaften annehmen, Sottisen zu sagen?

Doch mit der größten Strenge müssen Schriften der anderen Art, die sogenannten Populären ange-

zeigt und beurtheilt werden. Da die allgemeinen Grundsätze der Logik, der Moral, Rechts- und Religionslehre, der Aesthetik ꝛc. welche auf die populären Werke vorzüglich Einfluß haben, unter uns Teutschen bestimmt, ich möchte sagen, aufs reine gebracht sind, so fehlt es demnach Recensenten über dergleichen Werke nicht an Principien, um ein entscheidendes objectives wissenschaftliches Urtheil zu fällen. Da aber das Publicum, an welches populäre Werke gerichtet sind, mehr auf das Resultat, als dessen Gründe, mehr auf eine schöne Darstellung, als auf strenge Beweise sieht, da es so geneigt ist, schön gesagten Unsinn für etwas Vortreffliches und Herrliches zu halten, so kann keine Censur streng genug seyn, damit nicht Irrthümer unter dem ohne Prüfung lesenden Publicum überhand nehmen, und damit nicht, weil solche Menschen gelesene Urtheile gern zu Obersätzen ihrer Schlüsse, und zu Grundsätzen ihrer Handlungen machen, Verstand und Charakter zugleich durch solche Schriften, wozu jeder sich für tüchtig hält, verdorben werden.

Die Gegenstände, worüber eine Recension spricht und urtheilt, sind wissenschaftlich, nah oder entfernt. Das Urtheil, das eine Recension fällt, fällt sie für die Wissenschaft. Recensiren kann daher auch erklärt werden: durch ein allgemeines Urtheil das Verhältniß eines gegebenen Werkes zu der Wissenschaft, zu welcher es seinem Innhalt nach gehört, bestimmen. Ein RecensionsUrtheil ist daher kein gemeines, sondern wissenschaftliches, kein

subjectives und privatgültiges, sondern objectives, durch Grundsätze bestimmtes, allgemeingültiges — Urtheil. Es soll hiermit keineswegs gesagt seyn, als wenn jedes Recensionsurtheil wirklich diesen Charakter an sich habe, sondern, daß es denselben, der Idee einer Recension gemäß, an sich haben solle. Um nun ein gesetzmäßiges Recensionsurtheil abzufassen, dazu wird vor allen Bekanntschaft mit der Wissenschaft, über welche man urtheilt, vorausgesetzt. Diese Bekanntschaft ist aber ferner nicht bloß historisch, daß man historisch wisse, bis wie weit eine Wissenschaft gediehen, wie sehr sie sich der Idee der Wissenschaft genähert, wie weit sie vom Ziele noch entfernt, welche abweichenden, einander durchkreutzenden Grundsätze und Methoden es gebe: ꝛc. sondern ein Recensent, der nicht bloß ein Werk anzeigen, sondern darüber urtheilen will, muß auch selbst über seine Wissenschaft reflectirt und philosophirt haben, um aus Grundsätzen bestimmen zu können, warum, inwiefern die mannichfaltigen Systeme nach so verschiedenen Punkten sich zerstreuen, wo der gemeinsame Punkt sey, von wo aus sie sich trennen, was geschehen müsse, um sie alle zu vereinigen? ꝛc.

Ohne die historische Bekanntschaft mit einer gegebenen Wissenschaft zu besitzen, ist ein Recensent außer Stande, das Neue, Originelle eines Werkes zu bestimmen, ob die Wissenschaft durch dasselbe erweitert, berichtigt, tiefer begründet sey. Dem Unwissenden ist Alles neu, und

was sich über sein gewöhnliches Maaß erhebt, ist Außerordentlich, Originell. Ohne nach Principien über seine Wissenschaft zu denken, ist aber ein Recensent ein völlig incompetenter Richter.

Nicht bloß mit der Wissenschaft, sondern auch mit dem Werke, das beurtheilt werden soll, muß ein Recensent vertrauliche Bekanntschaft haben. Denn er soll ja den Geist eines Buches darstellen, und das Verhältniß desselben zur Wissenschaft bestimmen. Da nun aber Titel und Vorrede nicht den Geist eines Buches enthalten, und zufälliges Blättern nicht auf den Zusammenhang der Ideen führen kann, so folgt, daß der BücherRichter ein Buch ganz, im Zusammenhange, mit Rücksicht auf die demselben zu Grunde liegenden Grundsätze durchlese. Insofern eine vollkommene Recension auch das in sich begreift, was oben „Anzeige„ genannt worden, so muß ein Recensent in der Qualität des Referenten die Gedanken des Autors treu, unverfälscht und unverstümmelt und im Zusammenhange vorlegen. Zu dem Ende muß er eine richtige ErklärungsKunst besitzen, damit nicht dem Autor Gedanken untergeschoben werden, die er nicht hatte, oder seine wirklichen Gedanken verfälscht und entstellt werden. Es würde nicht schwer seyn, Beispiele in Menge hier anzubringen, wenn es frommte. Recensionen sollen ferner GeistesWerke, nicht die Verfasser; Gedanken und deren Zusammenhang, nicht aber den Denkenden kritisiren und recensiren. — Nur aus der Vernachlässigung

dieser simpeln und natürlichen Regel entspringen so viele persönliche anzügliche und injuriöse Recensionen, welche mehr subjectiven Zwecken und Leidenschaften der Recensenten, als dem objectiven Zwecke der Wissenschaft, warum es doch allein zu thun, und wogegen alles PersonalInteresse gänzlich verschwindet, dienen sollen. Ich kann es nach meinem Gefühle und nach meinen Grundsätzen nicht anders, denn eine abscheuliche Methode nennen, Verfasser wie Verbrecher, die vor dem litterarischen GerichtsHofe verhört werden, zu behandeln. Ein Recensent kann nichts sagen und nichts behaupten, als was er zugleich auch beweisen kann. Wenn nun sogar oft Gesinnungen, PrivatAngelegenheiten ꝛc. vor das RecensionsTribunal gezogen werden, wenn Recensenten den Witzling, den Epigrammatisten ꝛc. machen, da, wo sie von der Würde der Wissenschaft beseelt, mit Würde, als Dollmetscher des gelehrten Publicums sprechen und sich bezeigen sollten, was mögen diese wohl von ihrem Geschäfte für Begriffe haben? Ich will jetzt nicht von dem Tone reden, der jetzt unter den Gelehrten, besonders bei Streitigkeiten Mode zu werden scheint, und der, aufs gelindeste beurtheilt, ganz das Gegentheil der Urbanität ist, und einen über alles gehenden Egoismus verräth. Von dem Tone, insofern derselbe zu meinem gegenwärtigen Zwecke gehört, weiter unten. Allein, wenn man auf AntiKritiken Acht hat, so wird man finden, daß sich dieselben selten auf Gründe und Gegengründe einlassen, wo der Streit ruhig geführt und etwas Ehrwürdiges haben würde, son-

dern daß diese Zänkereien mehr in Beschuldigungen und GegenBeschuldigungen, Vorwürfen, Grobheiten bestehen. Und, was das merkwürdigste ist, nur äußerst selten verlieren die Recensenten z. B. im IntelligenzBlatt d. A. L. Z. den Vorzug, daß sie am derbsten ihre AntiKritiker abzuweisen verstehen. Wenn Schriftsteller voraussetzen, daß ihnen von Recensenten, die andere Gedanken äußern, Unrecht geschehe, so läßt sich das schon aus der Eigenliebe der ersteren erklären. (τοαυτηαποβλαστημα φυσει παν τιμα. Plato.) Oft berechtiget aber auch der Stolz und die vornehme Miene der Recensenten, die sich eben so gebehrden, als wenn sie Schulknaben das a b c aufsagen ließen, zu glauben, daß es nicht immer grade das Uebergewicht ihrer Gründe sey, wogegen Klage geführt wird. Denn es ist unbegreiflich, wie man sich durch ruhige Darlegung der Gründe und Gegengründe beleidigt finden könne. Die Natur einer Recension, als eines durch Grundsätze bestimmten Urtheils über den Werth eines Buches, schließt alle subjectiven, auf Neigungen beruhenden, Gründe des Lobes und Tadels aus. So wenig auf die Sentenz eines bürgerlichen Richters subjective Verhältnisse Einfluß haben dürfen, wenn die Gerechtigkeit seines Urtheils nicht verdächtig werden soll, eben so wenig darf ein RecensionsUrtheil von solchen nicht wissenschaftlichen Gründen afficirt werden. Ein RecensionsUrtheil ist zwar keine Sentenz, wodurch die Wahrheit, wie dort das Recht, rechtskräftig bestimmt würde. Denn ein Recensent hat kein Gesetzbuch vor sich, unter dessen

Gesetze er bestimmte Sätze subsumiren, und darnach ihre Wahrheit aussagen könnte. Wenn dadurch die Gültigkeit der RecensionsUrtheile eingeschränkt wird, so werden dieselben doch nicht in die Classe *individueller* Urtheile herabgesetzt, wofür man RecensionsUrtheile gemeiniglich zu halten pflegt. Dies scheint nur ein Vorurtheil zu seyn, das abermals in der Eigenliebe der Schriftsteller seinen genetischen Grund zu haben scheint. Diesen Wahn kann ich nicht anders als bestreiten.

Ein Urtheil, das von irgend einem Individuo gefällt wird, und irgend Jemand muß es doch fällen, ist deßwegen noch kein individuelles, d. h. bloß für das urtheilende Subject, aus besondern zufälligen, nach AssociationsGesetzen erklärbaren Gründen, geltendes Urtheil. RecensionsUrtheile sollen durch Grundsätze der Wissenschaft bestimmt, folglich als aus einem allgemeinen objectiven Standpunkte entspringend, angesehen werden. Ein jedes dergleichen Urtheil kündigt sich demnach als allgemeingültig, als Urtheil des Publicums, an. Dies heißt aber abermals nicht, als sey ein solches Urtheil schlechterdings allgemeingeltend; sondern es macht nur Anspruch auf Allgemeingültigkeit, erwartet dieselbe aber noch. Mit andern Worten: jeder Recensent hat die *Maxime*, ist Willens, ein allgemeingültiges, von allen subjectiven Gründen abstrahirendes, Urtheil zu fällen, und mehr kann man billigerweise von einem Recensenten nicht ver-

langen. Daß allgemeine, objective Gültigkeit auch in der That das Wesen und die Regel eines solchen Urtheils sey, bleibt der nachfolgenden Prüfung zu entscheiden übrig. Wollte der Recensent das letztere wirklich voraussetzen, so wäre dieses wohl der lächerlichste Stolz; wollten die Leser es gutmüthig voraussetzen, so wäre dieses das schändlichste Vorurtheil.

Aus diesen Gründen scheint mir die Appellation der Schriftsteller ans Publicum eine lächerliche Gedankenlosigkeit zu seyn. Denn wer ist das Publicum? Wo ist es? Wo findet man dessen Stimme? Diese Appellation wird nur dann erhoben, wenn Schriftsteller ungerecht behandelt worden zu seyn glauben. Sie halten eben deßwegen das ihnen zu Theil gewordene Urtheil für parteiisch, und indem sie an das Publicum appelliren, so setzen sie voraus, daß ein unparteiisches und zugleich ihrer Sache günstigeres Urtheil möglich sey. An das Publicum appelliren, heißt demnach: ein unparteiisches, objectives Urtheil erwarten. Indem aber ein Recensent aus objectiven Grundsätzen, aus einem allgemeinen Standpunkt, folglich als leidenschaftlose Vernunft, sine ira et studio, urtheilt, so ist gerade der Recensent das Publicum, und seine Stimme ist Stimme des Publicums. Publicum ist eine Idee, und nicht ein Aggregat von Menschen, und bedeutet im vorliegenden Falle die Stimmfähigkeit oder die Tüchtigkeit, ein uninteressirtes, allgemeines, objectives Urtheil fällen zu können.

Das Publicum hat keine Leidenschaft, und kann sich selbst nicht unrecht thun. Nun soll aber ein Recensent, laut des Begriffes von seinem Geschäfte, in der Idee des Publicums urtheilen, d. h. sein Urtheil soll die Eigenschaften an sich haben, wie das Urtheil eines Publicums beschaffen seyn würde, es soll allgemein, durch Grundsätze, nicht durch Leidenschaften bestimmt, folglich unparteiisch seyn. Die Idee des Publicums ist demnach das Regulativ eines jeden Recensenten in thesi; ob auch in hypothesi? ist eine ganz andere Frage. Eine Appellation von einem Recensenten, wie er nach obigen Grundsätzen seyn soll, an das Publicum, ist demnach etwas völlig Gedankenleeres, und eine Appellation vom Publico an das Publicum.

Es würde sehr leicht seyn, von diesem Standpunkte aus, wo wir in unserer Untersuchung stehen, alle die negativen Merkmale zu entwickeln, welche eine Recension nicht haben dürfe. Wenn ein Recensent nur aus objectiven Gründen, mit Beseitigung aller subjectiven, urtheilen soll, so folgt, daß er wissentlich nie parteiisch, durch Vorurtheile des Ansehens nicht geblendet, weder gütig und nachsichtig, noch übelwollend und herabwürdigend urtheilen könne. Indem er nur aus Grundsätzen urtheilt, so ist sein Urtheil unabhängig von allem sein Urtheil einschränkenden äußeren Zwange, demnach frei, so wie es eine HauptAngelegenheit der RecensionsInstitute ist und seyn muß, die Freiheit des Geistes zu schützen, zu ehren und

aufrecht zu erhalten. Wenn Recensenten nur nach Grundsätzen ihrer Wissenschaft, in der Idee des Publicums urtheilen, so muß ihr Urtheil auch freimüthig, nicht durch Furcht vor Uebeln ꝛc. eingeschränkt seyn. Denn was und wovor soll sich ein Publicum fürchten? Vor sich selbst? — Doch die genauere Entwickelung der Merkmale und Eigenschaften einer Recension gehört mehr in eine Theorie, zu welcher hier nur einige vorläufige Gedanken zur Prüfung mitgetheilt werden.

Nach den aufgestellten Grundsätzen ist es nun auch leicht, die berühmte Frage wegen der Anonymität der Recensionen zu entscheiden. Ich weiß nicht, mit welchen Gründen diese Anonymität bisher ist behauptet worden, und ich folge hier von Rechts wegen, wie Jeder, meinen eigenen Gedanken.

Der neueste Versuch, durch Namensunterschriften der Gesetzlosigkeit, dem Muthwillen und der Ungerechtigkeit im Recensiren zu steuern, scheint ein anderes Uebel wiederum hervorzubringen, das, wenn es allgemein wäre, zwar dem öfteren unerbaulichen Streiten zwischen Recensenten und Autoren vorbeugen, allein der Litteratur mannichfaltigen Schaden zufügen würde. Dieses Uebel ist aber die Furchtsamkeit und Aengstlichkeit, das leise Auftreten, welches der Freiheit und der Freimüthigkeit empfindlichen Abbruch thut. Es ist dieses Gesetz der Namensunterschrift allerdings eine Disciplin, welche den

Hang zur Ungerechtigkeit einschränkt. Allein bei Gelehrten, die unter den Richtern der Litteratur sitzen, sollte diese Disciplin durchaus nicht von außen an sie gebracht werden, sondern sollte in ihnen selbst, in ihren Grundsätzen, in dem SelbstZwange, durch den sich jeder selbst beherrscht, anzutreffen seyn. Diese Foderung an Männer, welche das Präsidium der VernunftCultur führen, ist wohl keinesweges übertrieben. Durch den genannten neuen Versuch leidet auch die Gründlichkeit aus andern Ursachen.

Nach dem oben Angeführten machen Recensionen auf allgemeingültige Urtheile Anspruch, weil sie von allem abstrahiren, was ihre Urtheile auf PrivatGültigkeit einschränken könnte. Der Recensent urtheilt aus einem allgemeinen Standpunkte der Wissenschaft, nach Principien, und seine Maxime ist, sein Urtheil soll als das Urtheil der allgemeinen Vernunft überhaupt, als Urtheil eines Publicums, gelten. Diese allgemeine Vernunft und dieses Publicum heißt aber weder Cajus noch Sempronius. Unterschreiben sich C. und S., so kündigen sie auch ein Urtheil des C. u. S. an. RecensionsUrtheile in der Qualität allgemeiner, wissenschaftlicher, aus dem StandsPunkte der Idee des Publicums gefällter Urtheile sind daher anonym, indem wir über sie also reflectiren, als seyen sie aus der Vernunft in abstracto selbst entsprungen.

Jeder würdige Recensent muß aber als Publicum recensiren. Die Maxime, die ihn leitet, kann keine an-

dere als folgende seyn: *also zu recensiren und zu urtheilen, daß er wollen könne bekannt zu werden*, oder: *als werde er ganz gewiß bekannt werden*. Diese Maxime wird einen jeden bewahren, daß er die Publicität nicht zu scheuen nöthig habe, und wird ihn entweder ganz vom Recensiren, oder doch von Seichtigkeit und ungerechter Härte zurückhalten.

Auf diese Art wird es auch verständlich, wie Recensenten, als Repräsentanten des Publicums, „*Wir*„ sprechen können, ob es gleich manchmal in einer Verbindung vorkommt, daß nur noch das „von Gottes Gnaden„ daran zu fehlen scheint.

Von dem großen und mannichfaltigen Nutzen, den Recensionen und recensirende Journale für die Wissenschaften und ihre Bearbeiter haben, was sie zur Ausbreitung und Verallgemeinerung des PrüfungsGeistes, zur Disciplin der gesammten Litteratur u. s. w. beitragen, davon hier nur zwei Worte.

Für die gesammten Wissenschaften haben Recensenten den Nutzen, daß sie jeden neuen Gedanken, jeden Zuwachs, alle Materialien, die zu einer Wissenschaft gehören, darlegen, und jeden Stoff in dem Fache der Wissenschaft niederlegen, wo derselbe hingehört. Ein solches Magazin und allgemeine IdeenNiederlage, wo die Ideen nicht bloß roh niedergelegt, sondern mit dem Stempel der Wis-

senschaft bezeichnet aufbewahrt werden, ist für den Freund der Wissenschaft etwas Unschätzbares, und der Schmecker kann bei dem Anblicke eines Hotels nicht die Wollust empfinden, die der Mann von Geschmack an dieser Geistes-Nahrung findet.

Da es vorzüglich der Flor der Wissenschaften, die Freiheit des Geistes, die Vernunft-Cultur und die Bestimmung der äußern rechtlichen und ethischen Zustände durch jene Vernunft-Cultur sind, worauf Recensionen und ihre Institute hauptsächlich zu sehen haben, so verdienen vor allen diejenigen Werke, welche die oben genannten Zwecke unmittelbar oder mittelbar befördern, die sorgfältigsten und möglich frühsten Recensionen. Mancher Autor legt den Grund zu einem Gebäude, theilt problematische Gedanken mit, um die Stimme seiner gelehrten Mit-Bürger darüber zu vernehmen. Allein erst nach Jahren erfolgt oft die Anzeige, und in zehn Journalen findet er Anzeigen, und kaum in einem eine Recension. Wie viele Werke über das Natur- und Staats-Recht sind nicht seit einigen Jahren erschienen, worunter mehrere Meister-Werke sind. Kaum aber sind zwei oder drei noch in der A. L. Z. beurtheilt worden. Wenn die Recension dieser Werke Einem Manne übertragen ist, welches wohl die wenigsten Gelehrten wünschen mögen, so ist diese Verspätung freilich sehr erklärbar. Kaum aber ist die Leipziger Messe vorbei, so verkündigen Dutzende von Romanen in den gelehrten Zeitungen ihre lustige, ephemerische Existenz, und die

BücherVerleiher finden sogleich Genugthuung, indeß die Freunde der Wissenschaft vergebens harren.

Ich habe zu hohe Begriffe von der Freiheit des Geistes und von der Freimüthigkeit in der Mittheilung der Gedanken, welche sich die Gelehrten wenigstens wechselseitig garantiren sollten. Ich kann daher auch nicht glauben, daß meine freimüthigen Aeußerungen in diesem Aufsatze, die sämmtlich aus dem Interesse für die Wissenschaft und GeistesCultur hervorgehen, übel könnten ausgelegt werden. —

Recensionen stehen ferner mit der Wissenschaft in inneren WechselVerhältnissen. Sie gehen aus dem Geiste der Wissenschaften hervor, und erzeugen ihn hinwiederum. Die Principien, welche die Obersätze der RecensionsUrtheile sind, können nur mit dem Grade der jedesmaligen ZeitCultur der Wissenschaft im Verhältnisse stehen. So versah noch vor einiger Zeit die Theorie des menschlichen VorstellungsVermögens alle Recensenten der krit. Schule mit Principien. So kann man demnach auch an wahren Recensionen wissenschaftlicher Werke den Geist und den Grad der Cultur einer Wissenschaft schätzen und erkennen lernen. Die Recension des Aenesidemus in der Jenaischen A. L. Z. ist vielleicht der Barometer der teutschen Philosophie bis auf jenen Tag; so wie vielleicht die Recensionen von Bürgers und Matthisons Gedichten in eben derselben Zeitung die Höhe der teutschen Aesthetik

bezeichnen. So scheinen mir auch die Recensionen philos. Schriften in der A. D. B. die Gährung und den chaotischen Zustand unserer Philosophie im Ganzen zu verrathen.

Recensionen, die mit der Wissenschaft überhaupt in Wechsel-Wirkung stehen, empfangen aber nicht bloß ihr Leben und Weben von dem jedesmaligen Zustande der Wissenschaften im Ganzen, sondern sie wirken mächtig auch auf die Wissenschaft zurück, beleben den Forschungs-Geist, und bereichern die Wissenschaft mit neuen fruchtbaren Ideen. Was hat nicht die A. D. B. für die Cultur der Teutschen; was hat nicht die A. L. Z. für die Philosophie als Wissenschaft gethan und gewirkt! Selbst die kurze Existenz der Philos. Annalen hat zur Verbannung des irreleitenden Geistes der Elementar-Philosophie mitgewirkt, und die Revision der populären Dogmatik hat den Theologen mit Kraft und Nachdruck Consequenz empfohlen, und wenn der Geist jener Recensionen nicht misverstanden wird, so müssen die denselben zum Grunde liegenden Principien der positiven Theologie eine ganz andere, wenigstens consequente, Gestalt verschaffen.

Daß gelehrte Journale vor allen mit dem Interesse, mit den öffentlichen und Privat-Zwecken der Gelehrten in der allerengsten Verbindung stehen, liegt am Tage. Durch solche Anstalten ist es allein möglich, die ganze Litteratur, ihre jährliche Aerndte, partiale Fruchtbarkeit und Miswachs ꝛc. mit Einem Blicke überschauen zu kön-

nen. — Viele Schriftsteller haben keine Gelegenheit über ihre Ideen andere, als öffentliche Urtheile zu hören. Und — welchem von sich Uneingenommenen ist es nicht angenehm, seine Gedanken aus einem andern, höheren, richtigeren und umfassenderen Standpunkte beurtheilen zu lassen? RecensionsAnstalten, wenn deren Mitglieder in den Geist des Instituts eingehen, sind auch das einzige Mittel, wodurch sich eine Disciplin der Litteratur und der Litteratoren denken lässt. Sowohl in Ansehung der Grundsätze als des Tones, in welchem die Wissenschaften vorgetragen werden, ist eine solche litterarische Polizei nöthig. Es fehlet zu keiner Zeit an litterarischen Renomisten, die allenthalben necken, herausfodern und ausschlagen, in Ansehung welcher, der gemeinen Sicherheit wegen, eine dergleichen öffentliche Inspection wünschenswürdig ist.

Wenn nun der Geist des Zeitalters in Ansehung seiner Grundsätze sich von der Vernunft, diesem ewigen PolarSterne, entfernt, wenn skeptische, theosophische, mystische, materialistische ꝛc. Sätze unter dem großen Publico durch das zeitige Ansehen eines Schriftstellers sich ausbreiten; wenn unter den Gelehrten Seichtigkeit unter dem Titel der Popularität; Pedanterei, Steifheit und Sprachverderbnisse unter dem Titel der Gründlichkeit überhand nehmen; wenn Inurbanität, Ungezogenheit und Pöbelhaftigkeit in den Ton der Behandlung und die Manier des Vortrags sich einschleichen; dann tritt die CensorPflicht

der Recensenten, als Repräsentanten des gelehrten Publicums, in dessen Geiste sie denken und sprechen sollen, ein, ein freimüthiges Wort zu sprechen, damit nicht das litterarische gemeine Wesen zur Verachtung herabsinke, und der übrige Pöbel seine Ungezogenheiten nicht an den Priestern der Wissenschaft für geheiligt halte.

Von der Gültigkeit der RecensionsUrtheile ist oben schon das Wesentliche angeführt worden. Die Bestimmung dieser Gültigkeit ist aber nothwendig, um die Zulässigkeit der AntiKritiken zu beweisen. Ein RecensionsUrtheil ist ein freies, aus Principien gefälltes Urtheil, das Anspruch auf allgemeine Gültigkeit macht, weil es im Geiste des Publicums gefällt wird. Deswegen aber sind Recensenten noch nicht für infallibel zu halten, obgleich keine Beispiele bekannt sind, daß ein Recensent sein Unrecht eingestanden habe. Denn ein Recensent kann seiner guten Maxime ungeachtet, von falschen Principien ausgehen, unrichtig subsumiren, folgewidrig folgern. Zwischen Autor und Recensenten ist auch nicht das Verhältniß, wie zwischen Unterthan und Oberherrn, sondern beide stehen auf dem Fuße der formalen Gleichheit. Wenn nun ein Rec. die Gedanken eines Autors unrichtig angiebt, falsch referirt, und den Grundsätzen des Autors erweislich falsche entgegensetzt, oder den Autor ohne Gründe condemnirt, so hat jeder Autor das Recht, in einer AntiKritik gegen ein solches unwissenschaftliches Verfahren zu protestiren, und dem Rec. zu zeigen, daß er der Idee des

Publicums nicht adäquat handle. Die Maxime, es sollen keine AntiKritiken seyn, würde die Gelehrten Republik in den schändlichsten Aristokratism und Despotism verwandeln, die Freiheit der Untersuchung, Vernunft und Wahrheit der unbändigen Willkür einiger wenigen Preis geben. Da es unter Gelehrten um Ausmittelung der Wahrheit zu thun ist, so müssen Gründe und GegenGründe vorgelegt, und dieser Streit so lange fortgesetzt werden, bis eine oder die andere Partei nichts Vernünftiges mehr entgegnen kann. Bis jetzt haben freilich immer die Recensenten Recht behalten, weil sie gewöhnlich das letzte Wort haben. Unter solchen Umständen scheint es mir unvernünftig zu seyn, eine AntiKritik in krit. Journalen einzurucken, weil der Streit durch eine AntiKritik nicht geendigt, sondern gemeiniglich noch mehr verwickelt wird, und weil der AntiKritiker gemeiniglich als der Gemishandelte stillschweigend sich zurückziehen muß.

So groß auch die Neigung der meisten Schriftsteller seyn mag, sich an ihren Recensenten zu reiben, so ist's doch unvernünftig, immer die Person der Recensenten anzutasten, und ihre Gründe unangetastet zu lassen. Die Manier, mit welcher gelehrte Streitigkeiten, die recht gut sind, geführt werden, verwandelt sie in Zänkereien, die etwas sehr verächtliches sind. Wer Gründe hat, der lasse sie hören und setze sie gründlich seinem Recensenten entgegen. Die Personen sind aber keine Gründe, und da nur Freunde der Wahrheit mit einander streiten kön-

nen, so ist es verkehrt auf eine feindliche Weise diese Freundschaft zu zeigen.

Wenn man auf den Ton Achtung giebt, der in Recensionen und AntiKritiken herrscht, so muß man gestehen, daß die ganze TonLeiter aller möglichen Töne durchgegangen, am meisten aber die dur Töne gewählt werden.

Der Ton ist die eigenthümliche aus der herrschenden Stimmung eines Autors entspringende Manier seines Vortrags, und steht mit seinen Empfindungen, mit seinem ästhetischen Charakter und Temperamente in der engsten Verbindung. Da in Recensionen das Interesse der Wissenschaften, des edelsten und heiligsten Productes menschlicher Kräfte, aus Gründen und Grundsatzen verhandelt wird; da hier die Wissenschaft selbst gleichsam zu Gerichte sitzt, und über die Geschenke ihrer Jünger urtheilt, so kann der Ton, mit welchem die Wissenschaft durch ihre Vertrauten, die Recensenten, spricht, kein anderer als der Ton der Würde seyn. Diesen Ton fodert die Sache, die selbst etwas Ehrwürdiges ist; die Achtung, die man jedem freiwilligen Theilnehmer an dem Anbau der Wissenschaften schuldig ist; endlich auch die Idee des Publicums, aus welcher Idee Recensionsurtheile ausgesprochen werden.

Recensionsurtheile machen zwar Anspruch auf Allgemeingültigkeit, aber sie dringen sie nicht auf, sondern er-

warten sie von der Prüfung und der freien, zwanglosen Zustammenstimmung Anderer. Kein Recensent kann daher seine Urtheile als Entscheidungen in oberster Instanz, als mit GesetzesKraft versehene Sentenzen ankündigen. Wollte er das letztere, — erklärte er demnach, es sey nicht bloß seine Maxime ein allgemeingültiges Urtheil auszusprechen, sondern dieses sey auch in der That das Princip seines Urtheils; die Idee, ein Urtheil aus reiner Vernunft, als Publicum, zu fällen, sey bei ihm nicht bloß regulativ, sondern wirklich constitutiv —: so würde ihn diese Meinung zu einem vornehmen und arroganten Ton verführen, welcher mit der Natur einer Recension, den zeither aufgestellten Grundsätzen gemäß, ganz unvereinbar ist. So wenig der Ton einer Recension Furchtsamkeit und Wehmüthigkeit verrathen, sondern Würde ausdrücken muß, eben so wenig darf eine Recension eine vornehme Miene machen und Arroganz ankündigen. Mit dem Tone der Würde ist daher zugleich der Ton der Bescheidenheit verbunden. Dieser besteht in der Herabstimmung seiner Ansprüche auf katholische Gültigkeit auf die Möglichkeit zu irren, und ein subjectiv scheinendes allgemeines Urtheil für ein objectiv gültiges zu halten, oder in dem Urtheile: ein allgemeingültiges Urtheil zu liefern, sey zwar die Maxime des Recensenten, es sey aber noch unentschieden, ob diese Allgemeingültigkeit die wahre Eigenschaft seiner Urtheile sey. Diese Reflexion führet nothwendig zur Mäßigung seiner Ansprüche, oder zur Bescheidenheit, welche aus oben an-

geführten Grundsätzen folget und daraus deducirt worden ist.

Da nun Antikritiken eben den Zweck haben, welchem Recensionen nachstreben, nämlich die Wahrheit wissenschaftlich auszumitteln, so folgt, daß auch der Ton der ersteren weder kriechend und kleinmüthig und wie um Gnade flehend, noch grob und trotzig seyn dürfe. — Ob aber nicht vielleicht die Horazische Bemerkung: intra peccatur et extra, auch hier ihre Anwendung finde, mag der prüfende Leser selbst entscheiden.

II.

Pragmatische Geschichte des Begriffs von Philosophie, und Beurtheilung der neuern Methode zu philosophiren.

Es ist äußerst merkwürdig, daß nach der, von dem Königsberger Philosophen bewirkten Revolution in der Philosophie, und dem Beifall, den die kritische Philosophie von seinen Nachbetern, die sie als das non plus ultra betrachten, ganz, von einigen SelbstDenkern aber, wenigstens der HauptSache nach, erhalten hatte, dennoch diese selbst bis jetzt nicht einmal in dem Begriffe von Philosophie unter einander einig geworden sind. Wie sollte man also erwarten, daß sie in der Behandlung der Philosophie mit einander einig seyn sollten? da doch diese erst durch den Begriff bestimmt werden soll!

Aber diese Uneinigkeit in Ansehung des Begriffs von Philosophie rührt, meiner Meinung nach, daher, daß man nicht der ursprünglichen Bedeutung des Wortes: Philosophie nachgespürt hatte; denn alsdenn würde sich ergeben, daß dieser Begriff keine eigentliche Veränderung, sondern eine größere oder mindere Bestimmung dann und wann erhalten habe; und überhaupt erhalten kann.

Mein Vorhaben ist jetzt, einen kurzen Entwurf zu einer pragmatischen Geschichte des Begriffs von Philosophie zu geben, deren Epochen nicht etwa chronologisch bestimmt werden sollen, sondern a priori durch die Bestimmungen, die dieser Begriff von seiner ersten Spur bis zu seiner völligen Entwickelung hatte annehmen müssen; woraus sich nachher würde leicht beurtheilen lassen, wiefern die neuere Philosophie diesem Begriffe entspreche, oder nicht.

Aber ehe ich zu Werke schreite, lasst uns erst H. Prof. Reinholds Meinung über die Art, wie man den Begriff von Philosophie bestimmen soll, hören.

„Jeder Begriff, sagt er (Beiträge zur Berichtigung ꝛc. S. 9. ff.) wird auf zwei verschiedene Arten, die durchaus nicht verwechselt werden dürfen, bestimmt; durch Zergliederung im Bewusstseyn und durch Zusammenfassung

in der bloßen Vorstellung ꝛc.„ — „durch bloße Zergliederung allein, wird also keineswegs ein bestimmter Begriff erhalten, weil die Zergliederung schon den vorhandenen Begriff, die Auseinandersetzung ein vorhergegangenes Zusammenfassen voraussetzt. Ist es mit der Zusammensetzung der Merkmale in einer Vorstellung, die nur durch Zusammenfassen, zum Begriff wird, nicht richtig zugegangen, so ꝛc.„ — „der Anatom der die Zusammensetzung des menschlichen Körpers nicht kennt, wird, durch seine Zergliederung, die Theile zerstören, die er entdecken sollte; und eben durch dieses Zerstören, den bestimmten Begriff von seinem Objecte möglich machen ꝛc.„.

Hier herrscht eine solche Verwirrung von Begriffen, und eine darauf gegründete Unrichtigkeit der Behauptungen, die einem solchen scharfsinnigen Philosophen, wie H. Pr. R., unverzeihlich ist. Erstlich ist dieser Satz in seiner Allgemeinheit, wie er ausgedrückt wird, falsch. Nicht jeder Begriff wird auf die gedachten zwei verschiedenen Arten bestimmt. Die einfachen formalen Begriffe von den Functionen des Denkens (Einheit z. B.) werden so wenig durch Zusammenfassen (des in ihnen zu enthaltenden) als durch Zergliedern (des in ihnen enthaltenen Mannichfaltigen) bestimmt, weil sie gar kein Mannichfaltiges, als Merkmale, enthalten, sondern, als Bedingungen des Denkens, selbst Merkmale eines gedachten Objects überhaupt sind. Durch Zergliederung eines

gedachten Objects aber gelangen wir bloß zu ihrer historischen (Entstehungsart im Bewusstseyn), nicht aber zu ihrer philosophischen Entstehungsart, weil diese dem Denken des Objects vorausgesetzt werden muß. Eben so wird z. B. der Begriff vom Raume so wenig durch Zusammenfassen des in ihn zu enthaltenden verschiedenartigen (den er nicht enthält), als einartigen Mannichfaltigen (der Theile die außereinander sind, weil dieses Außereinanderseyn der Theile schon Raum voraussetzt), als auch durch Denken desselben unter einer gewissen Bestimmung weil dieses das Denken des Raumes an sich voraussetzt) und eben so wenig durch Zergliederung des Mannichfaltigen das er nicht enthält, oder desjenigen welches den Raum schon voraussetzt.

Zweitens, so kann Zergliedern, wenn es heißen soll, die zu einem Ganzen verbundenen Glieder von einander zu trennen, (wo es statt findet) nicht ohne Zusammenfassen, wie auch umgekehrt, gedacht werden. Zergliedern, (nicht etwa mit dem anatomischen Messer, sondern durchs Denken) ist diejenige Operation des Denkens, wodurch die Glieder oder verschiedenartige Theile eines Ganzen auch außer ihrer Verbindung zu einem Ganzen, an sich bestimmt werden. Dieser Satz also: Zergliedern setzt Zusammenfassen voraus, bedeutet kein Vorhergehen in

der Zeit (daß man erst ein Mannichfaltiges zusammenfassen muß, ehe man dasselbe zergliedern kann), sondern eine Voraussetzung der Identität (Zergliedern ist vom Zusammenfassen im Denken unzertrennbar). Aber alsdenn ist auch umgekehrt nothwendig wahr, daß nämlich Zusammenfassen zergliedern voraussetzt. Ich will z. B. den Begriff einer Linie (Raum durch eine einzige Dimension bestimmt) Zergliedern, und die Bestimmung des Raumes (Länge ohne Breite und Dicke) nicht als Bestimmung des Raumes (mit demselben in einem Begriffe zusammengefasst), sondern als etwas Bestimmtes an sich, denken. Aber dieses geht nicht an, weil ich nur durch das Zusammenfassen dieser Bestimmung des Raumes mit dem Raume selbst, zu einem Bewusstseyn, von dieser Bestimmung an sich gelangen kann.

Der Begriff des Raumes wird also, wie schon gezeigt worden, so wenig durch Zusammenfassen, als durch Zergliedern, bestimmt; der Begriff dieser (oder auch einer anderen) Bestimmung des Raumes aber wird durch beide zugleich, vermittelst einer und eben derselben Operation des Denkens bestimmt.

Die ganze Verwirrung rührt daher, daß H. Pr. R. sich den Begriff von Zergliedern nicht bestimmt gedacht hat, und demselben bald die eine, bald eine andere Bestimmung unterschiebt. Ein Begriff wird durch Zergliedern bestimmt, kann dreierlei bedeuten.

Erstlich kann es heißen: ein gegebener zusammengesetzter Begriff wird durch Zergliederung seines Innhalts (der in ihm gesuchten Merkmale) bestimmt. Zweitens kann es auch heißen: ein Begriff wird durch Zergliederung, nicht seines, sondern des Innhalts eines andern Begriffs (nicht seiner Merkmale, sondern der Merkmale eines andern Begriffs, worinn er gleichfalls als Merkmal enthalten ist) bestimmt. Drittens kann es auch heißen: nicht ein schon gegebener, sondern ein noch zu suchender Begriff, wird durch Zergliederung des Objects, dessen Begriff gesucht wird, bestimmt.

In dieser dritten Bedeutung geschieht das Zergliedern, nicht (wie in den beiden ersten) durch Trennung in bestimmte, sondern in solche Glieder, in die es getrennt werden kann. Ich will dieses durch das eigene Beispiel des H. Pr. R. erläutern. Der Anatom, wenn darunter nicht der Erfinder der Anatomie des menschlichen Körpers, um sie nachher als Wissenschaft aufzustellen, sondern ein Professor der Anatomie, der diese schon aufgestellte Wissenschaft andern vorträgt, verstanden wird, zergliedert den menschlichen Körper in solche Glieder, die schon durch diese Wissenschaft bestimmt sind. Derjenige aber, der die Anatomie erst erfinden will, kann nicht den menschlichen Körper in bestimmte Glieder, die er noch nicht kennt, sondern in Glieder, d. h. verschiedenartige (weil

es sonst nicht anatomiren, sondern zerstückeln heißen würde) Theile überhaupt, wie weit dieses sich thun läßt, zergliedern.

Die Analysis des Objects geht also hier nicht nur der Analysis, sondern auch der Synthesis des Begriffs voraus. Nimmt nun H. Pr. R. das Zergliedern in den beiden ersten Bedeutungen, so könnte er sich die Mühe ersparen, einen identischen Satz mit solcher Weitläuftigkeit zu beweisen. Denn es liegt schon in dem Begriffe: ein Ganzes in Theilen aufzulösen, woraus es besteht, daß man die Theile, woraus es besteht, schon kenne. Nimmt er hingegen das Wort Zergliedern in der dritten Bedeutung, so ist dieser Satz falsch, weil das Zergliedern des Objects in der That, dem Zusammenfassen seiner Merkmale in einem Begriffe vorhergehen muß.

Aber nun zum Begriff der Philosophie! Nachdem H. Pr. R. die Unzulänglichkeit, Unbestimmtheit oder gar Unrichtigkeit der von andern Philosophen aufgestellten Erklärungen des Begriffs von Philosophie gezeigt hat, giebt er seine eigene Erklärung davon. Diese Erklärung bestimmt zwar den Begriff der Philosophie synthetisch. Aber H. Pr. R. scheint noch eine Bedingung einer richtigen Erklärung vergessen zu haben, ohne welche der Begriff an sich

richtig, d. h. nach einer Regel in der Synthesis bestimmt, und dennoch die Erklärung unrichtig seyn kann, weil sie nicht dem SprachGebrauche gemäß ist; wie, wenn z. B. jemand folgende Erklärung der Philosophie geben wollte: Philosophie ist Raum in drei Linien eingeschlossen.

Der Begriff, der unter dem Worte Philosophie gedacht wird, wird alsdenn synthetisch richtig seyn; und dennoch die Erklärung unrichtig, weil sie dem SprachGebrauche nach nicht dem Erklärten zukömmt. Aber wer, in aller Welt! wird aus dem bloßen WortVerstande von Philosophie, dem SprachGebrauche nach, (Liebe zur Weisheit, oder zum Wissen) folgende Erklärung nur ahnen: die Philosophie ist die Wissenschaft desjenigen, was durch das bloße VorstellungsVermögen bestimmt ist? Freilich, lassen sich diese und ähnliche Erklärungen (wie ich nachher zeigen werde) aus dem bloßen WortVerstande, entwickeln. Aber wenigstens hat H. Pr. R. dieses nicht gethan, worauf doch zuletzt alles ankömmt.

Die Philosophie ist kein Begriff eines dem ErkenntnißVermögen gegebenes Objects, so daß man ihren Begriff durch Analysis des Objects, bestimmen sollte. Der Begriff von Philosophie muß allerdings synthetisch a priori bestimmt werden. Aber

diese Synthesis muß nicht willkürlich, sondern der ursprünglichen Bedeutung des Wortes gemäß seyn. Aus der pragmatischen Geschichte des Begriffs von Philosophie (folglich auch der Philosophie selbst, weil die Behandlung der Philosophie von ihrem Begriffe abhängt) wird sich ergeben, daß dieser Begriff keine Veränderung, sondern immer nähere Bestimmung erhalten hat. Die Geschichte dieses Begriffs kann in folgende Epochen eingetheilt werden.

Erstlich hatte man bloß eine Nominal-Erklärung von Philosophie. Es wurde darunter nicht (wie jetzt) eine für sich bestehende objective Wissenschaft, sondern die subjective Eigenschaft eines mit Erkentniß-Vermögen begabten Wesens gedacht. Philosophie ist dem Wort-Verstande nach: Liebe zur Weisheit, oder Streben nach Weisheit. Man nennte denjenigen mehr oder weniger Philosoph, an dem man dieses Streben in einem größeren oder geringern Grade bemerkt hat. Weisheit bedeutet hier absolutes Wissen. Es giebt ein intensives, und ein extensives absolutes Wissen. Jenes ist dem problematischen (Zweifeln), dem hypothetischen, und dem Wissen aus unzureichenden Gründen (Meinen) entgegengesetzt. So giebt z. B. die Induction Grade der Näherung zum absoluten Wissen, kann aber nie absolutes Wissen bewir-

ken. Dieses ist dem fragmentarischen (unsystematischen) und unvollständigen Wissen entgegengesetzt. Das ErkenntnißVermögen strebt nicht bloß, einen jeden Gegenstand der Erkenntniß an sich, sondern in seinen möglichen Beziehungen und Verhältnissen zu andern Gegenständen der Erkenntniß, durch eine Co- und Subordination, nach Principien (systematisch) zu bestimmen. Es ist ihm nicht genug, einige, sondern es strebt alle Eigenschaften, Beziehungen und Verhältnisse eines Gegenstands zu erkennen. Das extensive absolute Wissen ist nicht nur eine Foderung des ErkenntnißVermögens an sich, sondern auch Bedingung des intensiven absoluten Wissens und so auch umgekehrt. Denn alle Eigenschaften, Beziehungen und Verhältnisse eines Gegenstandes sind objectiv mit einander verbunden, und stehen in einer wechselseitigen Abhängigkeit der Erkenntniß von einander (so daß die Erkenntniß einiger derselben die Erkenntniß aller übrigen bestimmt). Man kann also keine derselben vollständig erkennen, wo man nicht alle erkennt, d. h. es ist keine vollständige, ohne ausführliche Erkenntniß möglich, und so auch umgekehrt. Ferner sind nicht nur alle Eigenschaften u. s. w. eines Gegenstandes, sondern alle Gegenstände der Erkenntniß, durch das ErkenntnißVermögen, in einer subjectiven Verbindung mit einander. Sie sind also, wiefern sie durch das ErkenntnißVermögen bestimmt werden, auch subjectiv von einander abhän-

gig. Also auch in dieser Rücksicht, bestimmen einander Vollständigkeit und Ausführlichkeit der Erkenntniß wechselseitig. Die Foderung also, das Absolute in der Erkenntniß, in beiden gedachten Rücksichten (der Extension und der Intension) zu erreichen, ohne die Art zu bestimmen, wodurch man dazu gelangen kann, d. h. die bloße NominalErklärung von Philosophie, macht die erste Epoche von der Geschichte ihres Begriffs aus.

Nachher gerieth man auf den Gedanken, daß um zur absoluten Erkenntniß zu gelangen, man nicht blindlings, sondern nach festgesetzten Principien (GrundBegriffen und GrundSätzen) und einer sichern Methode verfahren muß. Philosophie bekam nun eine bestimmtere Bedeutung; nämlich (nicht bloß das vergebliche Streben, das Absolute in einer jeden gegebenen Erkenntniß, sondern) das Streben, die Principien und Methoden, wonach man zur absoluten Erkenntniß überhaupt gelangen kann, ausfindig zu machen. Zweite Epoche.

Dieses wurde nach und nach, mehr oder weniger befriedigend, bewerkstelligt. Philosophie bekam nun eine noch bestimmtere, Bedeutung; nämlich einer objectiven Wissenschaft von den ersten Gründen der menschlichen Erkenntniß. Dritte Epoche.

Absolute Erkenntniß aber enthält zweierlei. Erstlich Erkenntniß eines Objects. Zweitens die Vorstellung des Absoluten (a priori Nothwendigen und Allgemeinen) der Erkenntniß. Hier gerieth man ins Gedränge! Das Absolute der Erkenntniß kann nicht in einem gegebenen Objecte (welches das Absolute nicht enthält), sondern im Erkenntniß-Vermögen selbst, in Beziehung auf ein Object der Erkenntniß überhaupt, gegründet seyn. Dieses giebt aber noch keine Erkenntniß eines bestimmten Objects. Das, was dem Erkenntniß-Vermögen gegeben wird, ist zwar Erkenntniß eines bestimmten Objects, aber keine absolute Erkenntniß. Die Formen und Grundsätze der Logik a priori sind bloß die conditio sine qua non zur absoluten Erkenntniß eines Objects; bestimmen aber dasselbe nicht. Die empirische Erkenntniß liefert bestimmte Objecte, aber keine absolute Erkenntniß derselben. Um sich nun aus dieser Verlegenheit heraus zu helfen, und der Foderung des Erkenntniß-Vermögens an sich selbst Genüge zu leisten, suchte man außer den, in der Logik aufgestellten negativen (als conditio sine qua non) ersten Gründen, noch positive (objectbestimmende) erste Gründe aufzustellen; welche man (aus Mangel einer Kritik) dadurch zu erhalten glaubte, daß man jene näher bestimmt, und auf mannichfaltige Art combinirt. Daraus entstand

eine Ontologie, als die Wissenschaft von den positiven ersten Gründen der Erkenntniß, wodurch nachher in der Psychologie, Cosmologie, Theologie Objecte der Erkenntniß absolut a priori bestimmt werden; welche Wissenschaften zusammen unter dem Namen Metaphysik aufgestellt worden sind. Man bedachte aber nicht, daß man durch logisches Bestimmen, und Combiniren logischer Begriffe, noch immer die Gränzen der Logik nicht verlassen kann (der logische Begriff von Subject mit dem gleichfalls logischen Begriff von Grund combinirt, giebt noch nicht den Begriff von Kraft u. d. g.). Man suchte nun diesen Fehler dadurch zu bemänteln, daß man in die Philosophie die mathematische Methode einführte.

Die Mathematik liefert uns absolute Erkenntniß bestimmter Objecte einer gewissen Art (der Quantitäten). Da aber das Absolute in der mathematischen Erkenntniß nicht im Erkenntniß-Vermögen, in Beziehung auf Objecte überhaupt, sondern in den Objecten dieser Art (die einer Construction a priori fähig sind) seinen Grund hat, so ist die Foderung der Philosophie (absolute Erkenntniß von allen möglichen Objecten, welche nicht anders als im Erkenntniß-Vermögen selbst gegründet seyn kann,) zwar dadurch nicht völlig befriedigt; man sah aber über den Umstand weg, und suchte wenigstens die mathematische Methode, bei aller Verschieden-

heit der Objecte, in die Philosophie einzuführen. Man bemerkte aber nicht, daß die sogenannte mathematische Methode nichts anders als eine logische Methode ist, die bloß auf Objecte der Mathematik angewandt wird, sie setzt also bestimmte Objecte voraus, ohne welche wir bei allem, was wir dieser Methode gemäß behandeln, noch immer im Gebiete der Logik verweilen. Vierte Epoche.

Die Foderung der Philosophie (absolute Erkenntniß von allen möglichen Objecten) und die einzige mögliche Art, als conditio sine qua non, zur Befriedigung dieser Foderung zu gelangen, (Aufstellung von Principien, die im Erkenntniß-Vermögen selbst gegründet sind) wurden genau bestimmt, angegeben. Es wurde eine Kritik des Erkenntniß-Vermögens, seiner mannichfaltigen Functionen, ihrer Verhältnisse zu einander, und der Gränzen ihres Gebrauchs vorgenommen. Daraus ergab sich, daß eine Metaphysik, als eine Wissenschaft durch bloße logische Prädicate, absolut a priori, Objecte zu bestimmen, unmöglich ist. Um aber doch der Foderung der Philosophie einigermaßen Genüge zu leisten, und, wenn auch nicht Objecte, dennoch etwas in denselben absolut a priori bestimmen zu können, suchte man, nicht eben die Methode, sondern das, was den Objecten der Mathematik zum Grunde

liegt (Zeit und Raum), insofern sie Bedingungen (Formen a priori) aller gegebenen Objecte überhaupt sind, zu gebrauchen. Die Stelle der Metaphysik vertrat nun eine TranssscendentalPhilosophie, d. i. eine Wissenschaft von dem, was absolut a priori im Erkenntniß Vermögen selbst gegründet ist, die sich nicht, wie die Mathematik, auf die Erkenntniß völlig bestimmt, aber auch nicht, wie die Logik, auf das bloße Denken eines ganz unbestimmten Objects überhaupt, sondern auf ein Object möglicher Erkenntniß überhaupt bezieht, (welches nicht durch bloße logische Prädicate, nach dem Satze des Widerspruchs, als conditio sine qua non, auch nicht durch bestimmte Prädicate einer möglichen Anschauung a priori, wie z. B. ein Dreieck, sondern bloß durch das Prädicat bestimmt ist, daß es ein Gegenstand einer möglichen Anschauung überhaupt ist).

Aus dem Begriffe von einem Objecte einer möglichen Anschauung überhaupt werden nun die ersten positiven Gründe der Erkenntniß nicht solche, wie die logischen, ohne welche ein nihil negativum, sondern ohne welche ein nihil privativum die Stelle des Objects vertreten würde) deducirt, und systematisch aufgestellt. Aber nun gerieth die Philosophie abermal ins Gedränge! Diese transscendentalen Principien a priori sind zwar Bedingungen vom Erkennen eines Objects möglicher Anschau-

ung überhaupt. Aber ihr Gebrauch wird wiederum durch den Begriff eines Objects möglicher Anschauung überhaupt bedingt. Die Philosophie aber fodert absolute (unbedingte) Erkenntniß, welche also dadurch nicht befriedigt ist. Aber welches Phänomen! Statt daß sich die Philosophie durch den Contrast zwischen ihrer Foderung und der Art, wie sie dieselbe zu befriedigen sucht, abschrecken lassen soll, sucht sie vielmehr diesen Contrast in seiner völligen Stärke aufzustellen, und daraus als Resultat, die unmögliche Befriedigung dieser Foderung in Ansehung der Erkenntniß (Gebrauch der sogenannten theoretischen Vernunft) und nothwendige Befriedigung derselben in Ansehung des Willens (des Gebrauchs der sogenannten praktischen Vernunft) zu ziehen, weil der Wille nicht auf Bedingung einer möglichen Anschauung eingeschränkt ist, seine Bestimmung durch Vernunft also absolut a priori seyn muß. Fünfte Epoche, der kritischen Philosophie.

So fein aber in dieser Epoche der Philosophie die Theile dieser Wissenschaft bearbeitet, und zu einem bewunderungswürdigen Ganzen (System) verbunden worden sind, und so sehr dieses System sich mit Recht Unerschütterlichkeit und dem Namen seines großen Urhebers Unsterblichkeit versprechen kann, so ist dieses doch eine, ob zwar sehr natürliche Täuschung, wenn man (wie die

eifrigen Verehrer dieses Systems) glaubt, daß dadurch die Foderung des ErkenntnißVermögens an sich selbst schon völlig befriedigt worden ist. Die Kantische Philosophie hat alle andere Philosopheme, wie der Staab Aarons die Stäbe der egyptischen Zauberei, verschlungen. Aber, könnte man hinzufügen, durch eine noch größere Zauberei! Diese meine Bemerkung betrifft nicht so sehr einzelne Erörterungen, Behauptungen und Resultate, als die ganze Art zu philosophiren überhaupt; wie sich aus folgender kurzen Uebersicht derselben leicht ergeben wird.

Erstlich. Die ersten Gründe der Erkenntniß (die Formen und Grundsätze des Denkens und Erkennens) müssen, als unmittelbare Facta des Bewusstseyns, von der einen Seite (a parte ante) indemonstrabel (nicht aus höheren Principien abgeleitet), von der andern Seite aber (a parte post) müssen sie auch indeducibel (nicht durch das, was dadurch begründet wird, begründet) seyn; weil sie im ersten Falle nicht die ersten Gründe seyn, im zweiten aber Grund und Folge ihre Functionen mit einander vertauschen würden; wie es der Fall mit den Axiomen und Postulaten der Mathematik ist, die so wenig aus Gründen hergeleitet, als durch ihre Folgen (die daraus herzuleitenden Sätze) bestätigt zu werden brauchen. Man ist von ihrer Wahrheit überzeugt, noch ehe man irgend eine Folge daraus hergeleitet hat. Dieses aber findet in der Phi-

losophie, bloß bei den logischen (Formen und Grundsätzen des Denkens) nicht aber bei den transscendentalen Principien, Formen und Grundsätzen des Erkennens statt. Denn, da zur objectiven Realität eines Begriffs oder einer Form zweierlei erfodert wird, erstlich eine bestimmte Bedeutung, zweitens ein möglicher Gebrauch, so setzen die transscendentalen Principien erstlich die logischen, ohne welche sie keine bestimmte Bedeutung; und dann auch mögliche Erfahrung, ohne welche sie keinen Gebrauch haben können, voraus. Sie müssen also sowohl aus höheren Gründen hergeleitet, als auch aus ihren Folgen (aus dem, was durch sie bestimmt wird) deducirt werden.

Aber was noch schlimmer ist, so wird hier ein fehlerhafter Cirkel begangen. Unter der logischen Form wird nichts anders als der Begriff einer möglichen Form gedacht. Eben so wird unter der, jener correspondirenden, transscendentalen Form nichts anders als jener Begriff näher bestimmt gedacht. Mögliche Erfahrung ist gleichfalls ein bloßer Begriff. Mögliche Form, mögliche Erfahrung werden bloß logisch dadurch bestimmt, daß sie keinen Widerspruch enthalten. So lange also der wirkliche Gebrauch dieser Form, durch wirkliche Erfahrung nicht dargethan werden kann, (wie dieses in der That unmöglich ist) haben wir hier mit bloßen Be-

griffen zu thun, die, ungeachtet ihres Zusammenhangs unter einander, wie alle Begriffe ohne Construction, bloße GedankenDinge sind. Die logische Form der hypothetischen Sätze z. B. enthält nichts mehr als diesen Gedanken: es ist logisch möglich, es enthält keinen Widerspruch, daß Objecte durch diese Form gedacht werden sollten; nicht aber daß Objecte dadurch wirklich gedacht werden; d. h. wir haben einen Begriff von dieser Form, nicht aber diese Form selbst, als objective Bestimmung des denkenden Subjects. Eben so enthält der Begriff von möglicher Erfahrung nichts mehr als: es enthält keinen Widerspruch, daß Erscheinungen in einer nothwendigen Synthesis a priori gedacht, und dadurch als Objecte der Erfahrung, bestimmt werden sollen. Dadurch wird noch Erfahrung, als Object, nicht bestimmt. Um also die objective Realität dieser Form zu bestimmen, wird nicht nur ihr möglicher, sondern ihr wirklicher Gebrauch in wirklicher Erfahrung, ohne allen Beweis, vorausgesetzt: (wie es Kant wirklich thut; wo es bei ihm heißt: wir haben synthetische Erfahrungsurtheile; nicht bloß: wir können solche haben; wir urtheilen z. B. das Feuer erwärmt den Stein, nicht bloß: wir können so urtheilen;) und dann ist es freilich leichtes Spiel, die Art, wie dieses möglich ist, d. h. den nothwendigen Zusammenhang des Gebrauchs der Form mit dem Be-

griffe eines Objects der Erfahrung zu erklären. Die transscendentale Logik kann uns also durch ihre transscendentalen Begriffe und Grundsätze nicht, der Foderung der Philosophie gemäß, zur absoluten Erkenntniß, sondern bloß zu einem System unsrer Erkenntniß a priori führen, dessen Glieder hypothetisch zusammenhangen. Sollen wir z. B. Veränderung nicht bloß als Vorstellung in uns, sondern als objective Bestimmung, denken; so müssen wir dieselbe nach dem Grundsatze der Causalität denken. Sollen wir die transscendentale Form der Causalität nicht als einen bloßen Begriff, sondern als objective Bestimmung unsers Subjects denken, so müssen wir dieselbe von Veränderung wirklich gebrauchen. Das ganze Gebäude dieses Systems schwebt also in der Luft. Diese Art zu philosophiren ist also weit entfernt, der ersten Foderung der Philosophie (intensiv absolute Erkenntniß) Genüge zu leisten, sie arbeitet vielmehr dieser Foderung entgegen.

Mit der zweiten Foderung der Philosophie (extensive absolute Erkenntniß) sieht es nach diesem Systeme eben so schlimm aus, welches auch nicht anders seyn konnte, indem, wie schon gezeigt worden, beide Foderungen in einem geraden Verhältnisse zu einander stehen. Die Philosophie, als ein Zweig der menschlichen Erkenntniß, muß mit allen übrigen Erkenntnissen in einer Verbindung und wechselseitiger Abhängigkeit

von einander stehen. Die neue Methode in Behandlung der Philosophie aber (aus übertriebener Furcht die Philosophie durch fremdartige Erkenntnisse nicht zu verunreinigen) geht gerade darauf aus, die Philosophie von andern Erkenntnissen gänzlich zu isoliren, und alle Communication zwischen denselben abzuschneiden. Um sich desto besser zu befestigen und den Anfall des Feindes abzuhalten, blockirt sie sich selbst, und verhindert dadurch alle Zufuhr von Nahrungsmitteln. — Sie gesteht selbst, kein Mittel zur Erweiterung der Erkenntniß, in irgend einem Fache, an die Hand zu geben. Alle Wissenschaften gehen, nach wie vor Aufstellung dieser Philosophie, ihren eigenen Gang. So wenig Mathematik als Physik können dadurch den mindesten Zuwachs erhalten. Ich sprach einst einen berühmten Professor der Mathematik, der den Einfluß der Kantischen Philosophie auf die Mathematik nicht genug rühmen konnte. Statt aller Einwendung, foderte ich ihn bloß auf, mir doch diesen Einfluß, durch irgend eine Instanz, zu zeigen. Er verstummte!

Die Erörterung des Begriffs vom Raume, und seine Aufstellung als Form a priori, ist allerdings ein Zuwachs für die Philosophie, dessen aber die Mathematik wohl entbehren kann. Kein Mathematiker hat je an der Aprioritat der Geometrie gezweifelt, obschon er den Grund davon nicht eingesehen hat. Ich kenne einen berühmten Mathema-

tiker, der, wenn man mit ihm vom Raume spricht, zu sagen pflegt: „Was geht mich euer Begriff vom Raume an? Raum ist (indem er die Arme nach allen WeltGegenden ausstreckt) dieses!„ und dieser Mathematiker hat, als Mathematiker, hierinn ganz recht. Sollten auch manche Principien und Methoden der Mathematik, durch die neuere Philosophie berichtiget werden, so sieht man doch, daß die Berichtigungen dieser Principien und Methoden an sich, auf die, durch dieselbe zu bestimmenden Gegenstände gar keinen Einfluß haben. Was aber durch diese Philosophie unmittelbar bestimmt werden soll (Moral, sogenannter VernunftGlaube u. s. w.), beruht auf sophistischen Methoden, und Kunstgriffen, deren Entdeckung einen Beweis von dem Scharf- und Tiefsinne und systematischen Geiste ihres Urhebers abgiebt; aber zugleich den Resultaten allen objectiven Gebrauch benimmt.

Die Kunstgriffe, deren sich diese neuere Philosophie bedient, und durch deren Versteckung sie sich den Beifall des größten Theils der Philosophen zu erschleichen, und den subjectiven Werth des Urhebers mit dem objectiven Werth dieses Systems selbst zu vertauschen veranlasst haben, sind ungefähr folgende.

1) Die Fragen, die das ErkenntnißVermögen sich selbst zu beantworten vorlegt und deren Beantwortung

eine Kritik des ErkenntnißVermögens mit sich führt, stellt die neuere Philosophie, nicht in ihrer vollen Stärke, sondern so auf, wie sie (und nicht die dogmatische Philosophie) dieselben sich zu beantworten getraut; und selbst dieses kann sie nicht anders, als dadurch leisten, daß sie einem allgemeinen objectiven Grundsatze (der gesucht wird) eine allgemeine subjective Möglichkeit unterschiebt. Werden hingegen diese Fragen in ihrer vollen Stärke, ihrer wahren Bedeutung nach, wie das ErkenntnißVermögen sich dieselben zu beantworten vorlegt, aufgestellt, so bleibt die kritische Philosophie (so wie die dogmatische) ihre Beantwortung in alle Ewigkeit schuldig.

Die HauptFrage der kritischen Philosophie ist: wie sind synthetische Sätze a priori möglich? A priori kann hier zweierlei Bedeutungen haben. Erstlich kann es heißen, nicht nur vor aller empirischen, sondern vor aller Anschauung (selbst a priori) der Objecte, worauf sich diese Sätze beziehen, überhaupt. Die Frage ist also diese: die analytischen Sätze, die sich auf besondere Objecte beziehen (z. B. ein Dreieck ist, was es ist, und kann nicht zugleich Dreieck und nicht Dreieck seyn, u. s. w.) werden aus einem analytischen Grundsatze (dem Satze des Widerspruchs), der sich auf ein Object überhaupt bezieht, hergeleitet. Aus welchem synthetischen Grundsatze aber, der sich auf ein Object überhaupt bezieht,

können die synthetischen Sätze, die sich auf besondere Objecte beziehn (wie z. B. die Sätze der Mathematik), hergeleitet werden? so, daß man schon vor der Anschauung besonderer Objecte, vermöge des Grundsatzes, der sich auf ein Object der Anschauung überhaupt bezieht, bestimmen kann, wie besondere Objecte angeschauet werden müssen, können, oder nicht können? Diese Frage durch ein bloßes: Es giebt keinen solchen Grundsatz, beantworten zu wollen, heißt vielmehr die Frage von sich ablehnen, als sie beantworten. Denn, daß wir noch bis jetzt einen solchen Grundsatz nicht ausgefunden haben, ist noch kein Beweis, daß es keinen solchen gebe, und dieses wird eben in dieser Frage gefodert; denn da wir einen analytischen Grundsatz dieser Art (der sich auf Objecte im strengen Sinne a priori, d. h. vor Bestimmung dieser Objecte, bezieht) haben, so können wir nicht mehr an der Möglichkeit eines solchen Grundsatzes überhaupt zweifeln. Das Erkenntniß-Vermögen thut also an sich hierinn keine unbillige Foderung. Hätte nun die kritische Philosophie diese Frage so aufgeworfen, so wäre sie die Beantwortung in alle Ewigkeit schüldig, weil sie, bei all ihrer Bemühung keinen solchen Grundsatz hatte ausfindig machen können. Sie thut also weislich, wenn sie dieser Frage eine andere Bedeutung giebt, und mit dem a priori es nicht so strenge nimmt. A priori heißt bei ihr, nicht eben vor aller Anschauung überhaupt, sondern vor

aller empirischen Anschauung. Nun ist nicht zu läugnen, daß die Sätze der Mathematik synthetische Sätze a priori, in diesem weiteren Sinne, sind. Die Frage ist also nach einem synthetischen Grundsatz, woraus sie hergeleitet werden.

Wir wollen nun sehen, wie die kritische Philosophie diese Frage zu beantworten sucht. „Der Grundsatz aller synthetischen Sätze a priori in der Mathematik ist: Möglichkeit einer Construction überhaupt.„ Es ist zum Erstaunen, wie die Anhänger dieser Philosophie so verblendet seyn können, daß sie die Sophisterei in dieser Beantwortung nicht einsehen? Gesetzt, wir hätten nicht den Grundsatz des Widerspruchs, wie er in der Logik aufgestellt wird; so würde ich doch ein jedes Object nicht anders als diesem Grundsatze gemäß, ohne ihn selbst zu kennen, denken müssen; weil ein Grundsatz für das Object ein Gesetz für das Subject der Erkenntniß ist. Ist aber: einem Grundsatze (der mir unbekannt ist) gemäß denken, mit: aus einem Grundsatze (der mir bekannt ist) denken, einerlei? Auf die Frage: warum ich eine gerade Linie nothwendig als die kürzeste zwischen zween Punkten denke? werde ich antworten: dieses ist nicht wahr, weil ich sie (nach dem Satze des Widerspruchs) als nicht die kürzeste denken kann. Auf die Frage aber: warum ich eine gerade Linie in der Construction, als die kürzeste erkenne? werde ich antworten: weil ich sie

nicht anders construiren kann. Eben so werde ich auf die Frage antworten: warum ich in der Construction erkenne, daß zwei gerade Linien sich nur in einem einzigen Punkte schneiden können? u. s. w.

Aber, wird man sagen, dies sind alles besondere Sätze. Aus welchem allgemeinen Grundsatze aber kann ich diese besondern Sätze herleiten? Hierauf werde ich nichts anders erwiedern können als; aus folgendem Grundsatze: Alles was nicht anders construirt werden kann, kann nicht anders in einer Construction erkannt werden. Dieser so gepriesene Grundsatz von der Möglichkeit einer Construction reducirt sich auf einen unfruchtbaren identischen Satz. Nicht die bloße Möglichkeit einer Construction (das bloß subjective Construiren Können), sondern der (a priori im strengen Sinne erkannte) positive Grund (objective Bedingung dieser Möglichkeit, den aber die kritische Philosophie nicht hatte entdecken können, kann als Grundsatz synthetischer Sätze in der Mathematik aufgestellt werden; welches ich, durch Aufstellung des Grundsatzes der Bestimmbarkeit, zur völligen Befriedigung geleistet zu haben glaube.

2) Um nicht zu scheinen, als stelle die kritische Philosophie bloß ein System von Erkenntnissen a priori auf, ohne erst diese Erkenntnisse an sich, vor ihrer Verbindung zu einem Systeme zu begrün-

den, und sich also im ewigen Cirkel herumzudrehen, setzt sie gewisse Erkenntnisse des gemeinen MenschenVerstandes, deren Besitz aber auf einer psychologischen Täuschung, die der gemeine MenschenVerstand nicht zu entdecken im Stande ist, beruht, als unmittelbare Facta des Bewusstseyns, voraus, und affectirt, die mittelbare Entstehungsart dieser Erkenntnisse im Bewusstseyn zu ignoriren, welche sie doch nicht ignoriren kann. So ist z. B. die Vorstellung, nicht bloß von der Möglichkeit, sondern von dem wirklichen Besitze der Erfahrungsurtheile eine Erkenntniß des gemeinen MenschenVerstandes, die nicht durch objective Gründe, sondern durch die Folgen, in Beziehung aufs Subject bestimmt, und aus einer psychologisch leicht zu erklärenden Täuschung (wodurch eine objective Nothwendigkeit einer subjectiven Nöthigung unterschoben wird), für eine objective Erkenntniß gehalten wird. Eben so wird der subjectiven Freiheit (Mangel an Einsicht der objectiven, den Willen bestimmenden Gründe) objective Freiheit (Mangel dieser Gründe selbst) unterschoben. Diese Täuschungen affectirt die kritische Philosophie zu ignoriren, damit sie auf jene, eine NaturWissenschaft, und auf diese, eine Moral gründen könne. Um eine Moral als eine praktische Wissenschaft (in dem Sinne, wie es eine praktische Geometrie giebt) zu begründen, muß erst die Frage aufgeworfen

werden, nicht etwa: haben wir einen Begriff von Freiheit? sondern sind wir frei? Aber wie soll nun diese Frage entschieden werden? Durchs empirische Selbstbewusstseyn? Dieses kann, wie schon gezeigt worden, auf einer Täuschung beruhen. Durch das Bewusstseyn a priori vom SittenGesetze? Dieses Gesetz befiehlt nicht, frei zu seyn, (unabhängig von NaturGesetzen den Willen bestimmen zu können, denn das können lässt sich nicht befehlen) sondern bloß unter Voraussetzung, daß man frei ist, seiner Vorschrift gemäß zu wollen. Wir müssen also hier willkürlich entscheiden, und den Knoten zerhauen, um uns rühmen zu können, daß wir im Besitze einer Moral seyen.

3) Damit nun es den Anschein nicht haben soll, als wäre bloß die EndAbsicht dieser Philosophie, das alte Gebäude der Metaphysik zu zerstören, ohne ein neues an ihre Stelle aufrichten zu wollen, da doch Metaphysik einmal dem Menschen Bedürfniß ist (aus welchem Grund es auch sey), bedient sie sich eines neuen Kunstgriffs, welcher darinn besteht, die wahre Bedeutung gewisser positiver allgemeiner Formeln, die in gewissen Fällen nicht anders als negativ seyn kann, zu verstecken, und also in der That verneinende Principien als positive aufzustellen. Darauf beruht die ganze Antithetik und Ideenlehre. Die Kantischen

Ideen sollen ihren historischen Ursprung von den Platonischen, so wie ihren philosophischen Ursprung aus der Form der Vernunft selbst herleiten. Was nun das erste betrifft, so will ich es damit für jetzt dahin gestellt seyn lassen, obschon ich im Stande bin zu zeigen, daß die Kantischen Ideen ganz was anders als die Platonischen sind. *) Merkwürdig ist es genug, daß eine Lehre, die seit vielen Jahrhunderten vernachlässigt, und als eine schwärmerische Grille verlacht worden ist, auf einmal in unsern Zeiten, zum höchsten Gipfel des Ruhms erhoben, und zum Grunde aller positiven Behauptungen in der Philosophie gelegt worden ist! „Der Stein, von den Bauleuten verschmäht, wurde zum Winkelstein!" Was aber das zweite anbetrifft, so beruht diese ganze Lehre auf folgenden willkürlichen Erklärungen und unerweislichen Behauptungen:

*) Plato hat unter seinen Ideen nichts anders verstanden, als die Begriffe reeller (in der Erfahrung gegebener) Objecte, insofern diese Objecte durch diese Begriffe (im göttlichen Verstande) synthetisch a priori völlig bestimmt; welche Begriffe aber von unserem eingeschränkten Erkenntniß-Vermögen, das nicht Objecte durch Begriffe (synthetisch) sondern umgekehrt (analytisch) erkennt, nie völlig, sondern bloß durch eine beständige Näherung ins Unendliche, erreichbar sind.

1) Die Vernunft wird nicht, wie gewöhnlich, als das Vermögen zu schließen, d. h. mittelbar zu urtheilen (wenn auch nur hypothetisch), sondern als das Vermögen der Principien (auf Vorstellungen zu dringen, woraus sie unbedingt schließen kann);

2) Die Vernunft dringt auf Totalität des VerstandesGebrauchs, d. h. auf Erweiterung des VerstandesGebrauchs, der immer bedingt ist, bis zum Unbedingten.

3) Da aber das Unbedingte kein Object des Erkennens ist, so sind die VernunftIdeen in Ansehung der Objecte der Erfahrung nicht von constitutivem, sondern bloß von regulativem Gebrauche.

4) Der freie Wille aber, insofern er a priori durch Vernunft bestimmbar ist, ist kein Object der Erfahrung. In Ansehung seiner, ist also die Vernunft constitutiv; worauf die ganze Moral und was damit nothwendig zusammenhängt (VernunftGlaube), beruht.

Hier ist erstlich eine willkürliche Erklärung! Denn gesetzt auch, es gebe eine solche Function des ErkenntnißVermögens, nach welcher es zu einem jeden Bedingten seine Bedingung, zu dieser (als selbst bedingt) wiederum die ihrige, u. s. w. bis zum Unbedingten, aufzusuchen heißt, so ist doch diese wenigstens keine Function der Vernunft; welche bloß

das Vermögen ist, den Zusammenhang der Erkenntniß mittelbar einzusehen, nicht aber die Erkenntniß selbst, die in Zusammenhang gedacht werden soll, zu bestimmen. Sie hat also mit dem Unbedingten gar nichts zu schaffen.

Aber selbst, wenn wir auch eine solche Function nicht eben der Vernunft, sondern dem Erkenntniß-Vermögen überhaupt beilegen wollen, und in der That beilegen müssen, so hat doch diese Function eine ganz andere Bedeutung als die ihr Kant beilegt. Philosophie, als das Streben nach absoluter Erkenntniß, ist ganz was anders, als das Streben nach Erkenntniß des Absoluten. Jenes ist nicht vergeblich, indem absolute Erkenntniß in gewissen Erkenntnißarten (in der Mathematik z. B.) völlig; in andern aber (wie der Physik), wenn auch nicht völlig, dennoch, durch eine Näherung bis ins Unendliche, erreichbar ist. Dieses hingegen ist vergeblich, weil sein Ziel einen Widerspruch involvirt. Die wahren Ideen sind, meiner Meinung nach, solche Vorstellungen, die zwar nie völlig erreicht werden, die aber eine Näherung ins Unendliche (nach einem bestimmten Gesetze) zulassen. Von solchen Ideen macht selbst die Mathematik in der Lehre der unendlichen Reihen, in der Exhaustions-, Fluxions- oder Differential-Methode einen sehr guten Gebrauch. Das Stre-

ben hingegen, das Unbedingte zu erkennen, enthält einen Widerspruch (indem eben dies die Bedingung des Erkenntniß ist, daß das zu erkennende Object bedingt seyn muß) und kann nur durch eine negative Auslegung gerechtfertigt werden. Hier findet keine Näherung statt. Man mag z. B. die Reihe von Ursachen in der Erscheinungs-Welt so groß als man will annehmen, so wird man doch dadurch zur absoluten Ursache nicht um einen Schritt näher kommen. Man kann also von absoluter Ursache in der Philosophie bloß in dem Sinne sprechen, als man vom Cos. eines rechten Winkels in der Mathematik spricht. Cosinus R = o ist eine positive Formel für den verneinenden Satz: der sinus eines rechten Winkels (sinus totus) hat keinen Cosinus.

Die ganze Antithetik verdient gar nicht, daß man so viel Aufsehen davon macht, indem die transscendentalen Antinomien auf eben die Art wie die mathematischen (durch richtige Erklärungen und Auslegungen) aufgelöst werden können.

Was aber den Gebrauch der Ideen in Ansehung der Moral betrifft, so ist hier der Ort nicht, mich darüber auszulassen; ich verspare es auf eine andere Gelegenheit.

III.

Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur.

(Fortsetzung der 3ten Abhandlung im 5ten Hefte.)

Wir verließen den Geist im Zustande der Anschauung und Empfindung. Soll seine Thätigkeit nicht in der ersten Anschauung erlöschen, so muß sie sich selbst wieder herstellen. Die Seele wird also vorerst ein Bestreben äußern, sich vom gegenwärtigen Eindruck loszumachen. Durch dieses Streben *entsteht* ihr die *Zeit*, als eine (obgleich nur nach Einer Richtung) ausgedehnte Größe; das gegenwärtige Object tritt in einen vergangenen Moment, daher wir es im ersten Bewusstseyn, als ein Zufälliges *finden*, das ohne unser Zuthun da ist. Unser

ganzes Daſeyn aber hängt an unſrer Thätigkeit. Dieſe Thätigkeit aber äußert ſich in beſtändigen Productionen. Daher iſt in uns ein nothwendiges Beſtreben, die Continuität der Vorſtellungen zu erhalten, d. h. ein ewiges Produciren. Indem die Seele vom Gegenwärtigen ſich loswindet, geht ſie nothwendig zugleich auf ein Künftiges. Alſo iſt in unſern Vorſtellungen eine Succeſſion, an welcher unſer eignes Daſeyn ſich erhält. Keine Vorſtellung iſt in der Seele ſtehend, ſondern, da ſie nichts anders, als eine Thätigkeit der Seele iſt, continuirlich und gleichſam fließend. Von ſelbſt alſo bringt jede Vorſtellung, d. h. jede nothwendige Thätigkeit der Seele, eine neue hervor. Es iſt als ob die Seele in jedem einzelnen Moment ein Unendliches darzuſtellen beſtrebt wäre; da ſie dies nicht vermag, ſo ſtrebt ſie nothwendig über jede Gegenwart hinaus, um das Unendliche wenigſtens ſucceſſiv, in der Zeit, darzuſtellen. Die Seele bringt alſo unaufhörlich die Vorſtellung eines Univerſums hervor, obgleich ſie es in keinem einzelnen Momente darzuſtellen vermag. Sie würde dies aber nicht thun, wenn ſie nicht in jedem Momente ein Gefühl ihres Beſchränktſeyns hätte, und, was damit verbunden iſt, ein nothwendiges Beſtreben dagegen äußerte. Ebendeſſwegen aber iſt ſie vorerſt ſelbſt nichts anders, als ein Strom von Vorſtellungen. Denn nur in dem continuirlichen Uebergang von Urſache zu Wirkung dauert ſie fort, und es iſt nicht mehr ein einzelnes Object, ſondern eine nothwendi-

ge Reihe aufeinanderfolgender Erscheinungen, in welchen sich der Geist befangen fühlt.

Daß aber auf jede Ursache ihre Wirkung folgt, und jede Wirkung hinwiederum zur Ursache wird, daß somit die Succession unsrer Vorstellungen endlos, der gegenwärtige Augenblick der zuverlässige Bürge des künftigen ist, (praesens gravidum futuro,) verräth eine ursprüngliche Thätigkeit der Seele, die nach nichts so sehr bestrebt ist, als nach Erhaltung ihrer selbst; — woraus folgt, daß die Seele in sich selbst ihre Fortdauer, und die Gewissheit ihrer Existenz trägt, daß sie also eine ununterdrückbare, sich selbst in's Unendliche wiederherstellende Thätigkeit ist.

Indem der Geist sich vom Gegenwärtigen loszuwinden bestrebt ist, wird es in diesem Handeln, und durch dieses Handeln, ein Vergangenes. Das Vergangne aber ist nur im Begriff gegenwärtig. Die Seele aber, deren productive Thätigkeit unendlich ist, strebt unaufhörlich nach dem Wirklichen, und darum ist in ihr ein steter Fortgang von Begriff zu Anschauung, von Anschauung zu Begriff, vom Vergangnen zum Gegenwärtigen, vom Gegenwärtigen zum Künftigen. Indem die Seele von Vorstellung zu Vorstellung fortgeht, gewinnt die Zeit (anfänglich ein bloßer Punkt) Ausdehnung, der Raum aber, (anfänglich schrankenlos) wird thätig begränzt. Eine Thätigkeit aber, welche zugleich den Raum

begränzt, und die Zeit ausdehnt, erscheint äußerlich als Bewegung. Also ist Bewegung (als Gemeinsames aus Zeit und Raum) dasjenige, was der innern Succession der Vorstellungen äußerlich entspricht, und da der innre Sinn nothwendig ein äußrer wird, so wird die Seele die Succession ihrer Vorstellungen außer sich nothwendig als Bewegung anschauen. Die Bewegung aber ist nothwendig bestimmt, d. h. der bewegte Körper durchläuft einen bestimmten Raum. Der Raum aber ist allein bestimmt durch die Zeit, (die Zeit ist das allerursprünglichste Maaß des Raums). Das ursprünglichste Schema der Bewegung also ist die Linie, d. h. ein fließender Punkt.

Die bloße Succession der Vorstellungen äußerlich angeschaut, giebt den Begriff der mechanischen Bewegung.

Aber die Seele soll nicht nur diese Succession, sondern sie soll sich selbst in dieser Succession, und (weil sie nur ihre Thätigkeit anschaut) sich selbst als thätig in dieser Succession, anschauen. Thätig aber ist sie in dieser Succession nur insofern sie producirt, und durch dieses unendliche Produciren die Succession der Vorstellungen unterhält. Sie soll also sich selbst in ihrem Produciren, in ihrem selbstthätigen Uebergehen von Ursache zu Wirkung anschauen. Sie schaut sich aber überhaupt nicht an, ohne sich in einem Object

darzustellen. Sie wird also sich selbst als ein Object anschauen, in welchem productive Kraft ist.

Insofern sie *ihre eignen* Vorstellungen *producirt*, insofern ist sie von sich selbst *wechselseitig Ursache und Wirkung*. Sie wird sich also als ein Object anschauen, *das von sich selbst wechselseitig Ursache* und *Wirkung* ist, oder, was dasselbe ist, *als eine sich selbst organisirende Natur*.

Es ist hier der Ort nicht, den Begriff der Organisation umständlicher zu entwickeln. Was aber hier bemerkt werden muß, ist folgendes:

Ist der menschliche Geist eine *sich selbst organisirende Natur*, so kommt nichts *von außen*, *mechanisch*, in ihn hinein; was in ihm ist, das hat er *von innen heraus*, nach einem innern Princip, sich angebildet. Alles strebt daher in ihm zum System, d. h. zur absoluten Zweckmäßigkeit.

Alles aber, was absolut zweckmäßig ist, ist *in sich selbst ganz* und *vollendet*. Es trägt in sich selbst *Ursprung* und *Endzweck* seines Daseyns. Eben dieses aber ist der ursprüngliche Charakter des Geistes. Er ist durch sich selbst zur Endlichkeit bestimmt, construirt sich selbst, producirt in's Unendliche fort sich selbst, und ist so seines eignen Daseyns Anfang und Ende.

Im Zweckmäßigen durchdringt sich Form und Materie, Begriff und Anschauung. Eben dies ist der Charakter des Geistes, in welchem Ideales und Reales absolut vereinigt ist. Daher ist in jeder Organisation etwas symbolisches, und jede Pflanze ist, so zu sagen, der verschlungne Zug der Seele.

Da in unserm Geiste ein unendliches Bestreben ist, sich selbst zu organisiren, so muß auch in der äußern Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbaren. So ist es wirklich. Das Weltsystem ist eine Art von Organisation, das sich von einem gemeinschaftlichen Centrum aus gebildet hat. Die Kräfte der chemischen Materie sind schon jenseits der Gränzen des bloß Mechanischen. Selbst rohe Materien, die sich aus einem gemeinschaftlichen Medium scheiden, schießen in regelmäßigen Figuren an. Der allgemeine BildungsTrieb der Natur verliert sich zuletzt in einer Unendlichkeit, welche zu ermessen selbst das gewaffnete Auge nicht mehr fähig ist. Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation verräth deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichsam ringend, jetzt siegt, jetzt unterliegt, jetzt in freiern, jetzt in beschränktern Formen sie durchbricht. Es ist der allgemeine Geist der Natur, der allmälig die rohe Materie sich selbst anbildet. Vom MoosGeschlechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Gestalt, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht Ein und derselbe

Trieb, der nach Einem und demselben Ideal von Zweckmäßigkeit zu arbeiten, in's Unendliche fort ein und dasselbe UrBild, die reine Form unsers Geistes, auszudrücken bestrebt ist.

Es ist keine Organisation denkbar ohne productive Kraft. Ich möchte wissen, wie eine solche Kraft in die Materie käme, wenn wir dieselbe als ein Ding an sich annehmen. Es ist hier kein Grund mehr, in Behauptungen furchtsam zu seyn. An dem, was täglich und vor unsern Augen geschieht, ist kein Zweifel möglich. Es ist productive Kraft in Dingen außer uns. Eine solche Kraft aber ist nur die Kraft eines Geistes. Also können jene Dinge keine Dinge an sich — können nicht durch sich selbst wirklich seyn. Sie können nur Geschöpfe, nur Producte eines Geistes seyn.

Die StufenFolge der Organisationen und der Uebergang von der unbelebten zur belebten Natur verräth deutlich eine productive Kraft, die erst allmälig sich zur vollen Freiheit entwickelt. Der Geist soll sich selbst in der Succession seiner Vorstellungen anschauen. Dies kann er nicht, ohne jene Succession zu fixiren, d. h. sie in Ruhe darzustellen. Daher ist alles organische aus der Reihe von Ursachen und Wirkungen gleichsam hinweggenommen. Jede Organisation ist eine vereinigte Welt, (nach Leibnitz, eine verworrene Vorstellung der Welt. Es ist ein ewiges UrBild, das in jeder

Pflanze ausgedrückt ist; denn, so weit wir zurückgehen, finden wir, daß sie nur aus sich selbst entsteht und in sich selbst zurückkehrt. Nur die Materie, in der es ausgedrückt ist, bezahlt den Tribut der Vergänglichkeit, die Form der Organisation aber (ihr Begriff selbst) ist unzerstörbar.

Aber der Geist, indem er die Succession der Vorstellungen fixirt, schaut sich zwar in seinem productiven Vermögen, nicht aber in der Thätigkeit des Producirens an. Nun ist dasjenige, was der innern Succession der Vorstellungen äußerlich entspricht, Bewegung. Jene Succession der Vorstellungen aber, in welcher der Geist sich selbst als thätig anschauen soll, wird durch ein Princip innrer Thätigkeit unterhalten. Soll er also sich selbst als thätig in der Succession seiner Vorstellungen anschauen, so muß er sich als ein Object anschauen, das ein innres Princip der Bewegung in sich selbst hat. Ein solches Wesen heißt lebendig.

Es ist also nothwendig Leben in der Natur. So wie es eine StufenFolge der Organisation giebt, so wird es auch eine StufenFolge des Lebens geben. Nur allmälig nähert sich der Geist sich selbst an. Es ist nothwendig, daß er sich selbst äußerlich, und zwar als organisirte, belebte Materie erscheine. Denn nur das Leben ist das sichtbare Analogon des geistigen Seyns. So wie der Geist nur in der Continuität seiner Vorstel-

lungen fordauert, so das Lebendige nur in der Continuität seiner innern Bewegungen. Wäre nicht in uns ein steter Uebergang von Vorstellung zu Vorstellung, so würde die geistige Thätigkeit erlöschen, wäre im Körper nicht ein stetes Eingreifen einer Function in die andere, ein stetes Reproduciren der einen durch die andre, ein immer wiederhergestelltes, immer wieder gestörtes Gleichgewicht der Kräfte, so würde das Leben aufhören. *) — Alles

*) Wer die neuesten Untersuchungen über den Ursprung und das Princip des thierischen Lebens kennt, den kann es unmöglich befremden, zu hören, daß noch nichts darüber ausgemacht sey, daß man eine ganz neue Untersuchung der Sache von vorne an unternehmen wolle. Was die Fortschritte dieser Untersuchungen am meisten aufhält, ist der herrschende Begriff der LebensKraft, einer wahrhaften qualitas occulta. — Der oben aufgestellte Begriff des Lebens lässt sich auf die Phänomene des Lebens gar leicht anwenden. Wenn es z. B. bestätigt wird, daß die beiden elektrischen Materien aus der Luft abgeschieden werden, so lässt sich leicht denken, daß nach der verschiednen Art, wie, und der verschiednen Beschaffenheit der Körper, wodurch diese Scheidung bewirkt wird, auch verschiedene positive und negative Materien (nach Analogie der elektrischen) entstehen können, welche (wahrscheinlich durch die RespirationsOrgane erzeugt) durch ihren steten Conflict das Leben unterhalten können.

am Menschen trägt den Charakter der Freiheit. Er ist durchaus ein Wesen, das die todte Natur ihrer Vormundschaft entlassen, und der Gefahr seiner eignen (unter sich streitenden) Kräfte überantwortet hat. Seine ganze Fortdauer ist eine immer wiederkehrende, immer neubestandne Gefahr, eine Gefahr in die er sich durch eignen Impuls begiebt, und aus der er sich selbst wieder rettet.

Aber der Geist soll nicht die belebte Materie, sondern er soll in der belebten Materie sich selbst anschauen. Er selbst aber unterscheidet sich nur durch sein Innres, durch die Thätigkeit in seinen Vorstellungen. Also muß dieser Körper in jedem einzelnen Moment der getreue Abdruck seines innern Zustandes seyn. Jede Vorstellung des Geistes wird sich im Körper gleichsam malen (das äußre Object malt sich durch das Licht im Auge, die Bewegungen bilden sich durch das Medium der Luft im Ohre gleichsam ab, u. s. w.), jede innre Bewegung muß der Körper äußerlich nachahmen und gleichsam abbilden. Daher der Mensch das einzige Wesen, das Physiognomie hat. Je näher dem Menschen das Thier, desto näher auch der Physiognomie u. s. w. *)

*) Der crasse Realismus hat die ersten, und einfachsten Erfahrungen für sich. Wir sehen nur dadurch, daß das Licht unsre Augen rührt, u. s. w. — Aber was ist denn das Licht selbst? Wiederum ein Object! — Und was ist das Auge anders, als der Spiegel

Wenn aber der Körper der getreue Abdruck der Seele ist, so fallen beide in Einer Anschauung zusammen, der Geist verliert sich in der Materie, es ist keine Unterscheidung beider möglich. Doch soll der Geist in seinem Producte nur sich selbst anschauen, d. h. er soll sich selbst von seinem Producte unterscheiden. Man fragt, wie dies möglich sey?

In seinem Körper vereinigt und sammelt der Geist gleichsam die Elemente der Welt. Er zieht dadurch selbst die Gränze seines Producirens, indem er die ganze Sphäre seiner möglichen Handlungen in einer verkleinerten Welt anschaut, die er durchdringt, und deren Bewegungen er durch seine Vorstellungen regiert. Daß aber dieser Körper sein Körper ist, und durch seine Vorstellungen regiert wird, weiß er nur dadurch, daß er dieser Vorstellung unabhängig von der Bewegung, die ihr

der Dinge? Der Spiegel aber sieht nicht sich selbst, er reflectirt, aber für ein Auge außer ihm. Daß der Körper der Spiegel des Universums ist, muß selbst erst im System der Philosophie abgeleitet werden, und der Idealismus selbst führt auf einen Standpunkt, von welchem aus der Satz wahr wird, daß alle Vorstellungen in uns durch Einwirkung äußrer Dinge entstehen. — Und zu welcher Welt gehört denn der Körper? Gehört er nicht zur objectiven Welt, d. h. selbst nur zum System unsrer nothwendigen Vorstellungen?

im Körper entspricht, bewusst werde. Es fragt sich, wie der Geist sich einer Vorstellung, als solcher, bewusst werde?

Wir haben den Geist durch die ganze StufenFolge seiner Productionen verfolgt. Es sollte erklärt werden, wie er seiner selbst unmittelbar bewusst werde, sich selbst unmittelbar anschaue? Da er reine Thätigkeit ist, so konnte er sich nur in seiner Thätigkeit anschauen. Sollte er sich selbst in seiner Thätigkeit anschauen, so musste er handeln. Dieses ursprüngliche Handeln war nothwendig ein Handeln auf sich selbst, denn für den Geist ist bis jetzt nichts da, als er selbst. Durch dieses Handeln auf sich selbst entstand ihm eine Welt von Producten. Aber er sollte nicht diese Producte, sondern in diesen Producten sich selbst, d. h. seine Thätigkeit anschauen. Dies ist nicht möglich, als wenn er die Handlung, wodurch ihm das Product entsteht, vom Product selbst, oder was dasselbe ist, seine Thätigkeit in der Vorstellung vom Object der Vorstellung absondert. Es fragt sich, wie dies geschehe?

Wenn alle unsre Erkenntniß lediglich empirisch wäre, so würden wir nie aus der bloßen Anschauung heraustreten. Ursprünglich aber ist unser Wissen bloß empirisch. Daß wir das Object der Anschauung von ihr selbst, das Product von der Handlung, wo-

durch es entsteht, unterscheiden, muß daher eine spätere Handlung des Geistes seyn.

Ohne dieselbe würden wir zwar alle Gegenstände im Raum, den Raum selbst aber doch nur in uns anschauen. Denn, da das Bewusstseyn etwas absolut Inneres ist, zwischen welchem und äußern Dingen keine unmittelbare Berührung gedacht werden kann, so sehen wir uns genöthigt zu behaupten, daß wir die Dinge ursprünglich gar nicht außer uns, oder, wie einige gelehrt haben, in Gott, sondern daß wir sie lediglich in uns selbst anschauen. Ist dies, so scheint zwischen innrer und äußrer Welt keine Trennung möglich. Der äußre Sinn also wird sich völlig in den innern auflösen. Und weil Inneres nur im Gegensatz gegen Aeußres unterschieden wird, so wird mit der äußern Welt auch die innre unvermeidlich zu Grunde gehen. Nur einer frei in sich selbst zurückgehenden Thätigkeit schließt sich die innre Welt auf. Unsre Thätigkeit aber, da sie nicht aus sich selbst herausgienge, würde auch nicht frei in sich selbst zurückkehren. Sie wäre völlig in sich selbst verschlossen, in sich selbst gleichsam verloren.

Wir können diese Behauptung durch den Zustand erläutern, in welchem sich die Seele während des Schlafs befindet. Da sie eine continuirliche Thätigkeit ist, so können wir nicht glauben, daß sie in diesem Zustande aufhöre, thätig zu seyn, d. h. Vorstellungen zu produciren.

Weil aber die Seele vom Körper verlassen ist, weil somit alle Beziehung auf einen äußern Raum unmöglich wird, so schaut die Seele in diesem Zustande alles nur in sich selbst an, es kommt in ihr nicht zum Begriff, noch zum Urtheil, und ebendesswegen auch nicht zur Erinnerung der gehabten Vorstellungen, kurz, die Seele scheint zugleich mit dem Körper zu schlafen.

In dem MittelZustand zwischen Schlaf und Wachen wird die Seele in ihrer natürlichen Thätigkeit durch die halbwache Einbildungskraft gestört; daraus entsteht das Träumen, in welchem sie zwar mit Bewusstseyn, aber alles in der größten Verworrenheit anschaut. Die Gegenstände schweben in diesem Zustande gleichsam in einer Zwischen Welt, und die Seele, obgleich sie oft urtheilt, daß sie träumt, vermag doch nicht ihre Vorstellungen zu berichtigen, weil sie nicht im Stande ist, sich völlig von ihrem Gegenstande loszureißen.

Es ist also nicht möglich, daß alle Thätigkeit des Geistes in der Anschauung erlösche, denn sonst würden wir uns auch nicht einmal dieser Anschauung bewusst werden. Die Frage ist nur, ob sich in unserer innern Erfahrung irgend ein Product einer solchen Thätigkeit vorfinde, die über die Anschauung hinausreicht.

Daß im Zustand der Anschauung Vorstellung und Object Eins und dasselbe seyen, muß (nach dem obigen) ein-

geräumt werden. Gleichwohl trennen wir beide, indem wir von dieser Trennung reden. Da sie aber in uns nothwendig vereinigt sind, so können sie nicht real, sondern nur ideal, in Gedanken, getrennt werden. Es fragt sich aber, wie in uns der Gedanke möglich sey?

Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu erinnern, daß der Gedanke unmöglich unsre ursprüngliche Thätigkeit seyn kann, denn er folgt erst der Anschauung, und er bedarf zu seiner Erklärung selbst noch eines höhern Princips, aus dem er, (wie Minerva aus dem Haupte Jupiters), entspringt. Ohne eine ursprüngliche Energie des Geistes ist keine Freiheit des Gedankens, ohne Freiheit des Gedankens keine Unterscheidung des Gegenstandes und der Vorstellung, ohne diese weder Bewusstseyn, noch Philosophie, die eben von jener Unterscheidung ausgeht.

Es ist in uns eine Fähigkeit, die Handlung des Geistes in der Anschauung frei zu wiederholen, und das Nothwendige vom Zufälligen in derselben zu unterscheiden. Ohne diese Unterscheidung wäre alle unsre Erkenntniß lediglich empirisch. Es ist also das Vermögen der Begriffe a priori, was uns fähig macht, den Zustand der blinden Anschauung zu verlassen. Diese Begriffe aber sind selbst nichts anders, als ursprüngliche Anschauungs Weisen des Geistes. Als Begriffe sind sie daher nur da, insofern wir begreifen, d. h. insofern wir

abstrahiren, also nicht uns angeboren, (denn was angeboren ist, ist ohne unser Zuthun da). — Die Seele kann nicht ein besondres Ding seyn, dem bestimmte Ideen erst eingepflanzt worden; denn abstrahirt von ihren Ideen ist sie selbst Nichts. Nicht also ihre Ideen sind ihr, sondern sie ist sich selbst angeboren. Wer aber unfähig ist, den Geist in seiner Thätigkeit, in seinem Handeln, aufzufassen, wer also nichts von ihm kennt, als was er von ihm abstrahirt hat, dem erscheinen diese ursprünglichen Handlungen des Geistes, durch welche er erst zum Bewusstseyn gelangt, als bloße formale Anlagen, die erst durch äußern Anstoß entwickelt werden, der Geist selbst aber als Etwas Ruhendes, in dem man nichts unterscheiden kann, als ein ursprüngliches Vermögen zu handeln. Ein solches ruhendes Vermögen des Geistes aber ist ein wahrhaftes Unding, das nirgends, als in den Abstractionen der Philosophen wirklich ist. —

Der Geist soll seiner selbst in seinem reinen Handeln bewusst werden. Der Begriff aber ist nur die nachgeahmte Anschauung. Also wird der Begriff mit der Anschauung in Einem Bewusstseyn zusammenfallen. Also reicht der Begriff allein noch nicht hin, ein reines SelbstBewusstseyn des Geistes zu erklären.

Auch dem Thier, das in einem beständigen Stupor begriffen ist, kann man Begriff so wenig als Anschauung absprechen. Was aber dem Thier, (und dem Menschen,

der sich ihm annähert) fehlt, ist das frei unterscheidende und beziehende Bewusstseyn, mit einem Worte, das Urtheil, das Vorrecht vernünftiger Wesen. Im Urtheil allein sind vereinigt die beiden Handlungen, die freie Unterscheidung der Anschauung und des Begriffs, und die freie Beziehung beider auf einander. Durch das Urtheil erst wird das Product der Anschauung zu einem Object, das wir bestimmen. Indem wir urtheilen, erst, löst sich die Vorstellung gleichsam von der Seele ab, und tritt als Object in eine Sphäre außer ihr.

Aber das Urtheil selbst ist nichts Ursprüngliches. Es fragt sich erstens, wodurch es dem Geiste möglich wird, Object und Vorstellung zu unterscheiden? Die Natur hat dieses Problem durch eine in den Tiefen der menschlichen Seele verborgne Kunst gelöst. Damit nicht beide, Begriff und Object, in Einem Bewusstseyn zusammenfallen, dehnt die Einbildungskraft den Begriff über die Schranken der Individualität aus, so doch, daß der Begriff zwischen Allgemeinheit und Individualität in der Mitte schwebe. So gelingt es ihr, indem sie die Regel, nach welcher das Object entsteht, sinnlich verzeichnet, durch einen eigenthümlichen Schematismus Individualität und Allgemeinheit in Einem und demselben Producte zu vereinigen. Zweitens, wie es möglich ist, daß beides, Gegenstand und Vorstellung, auf einander bezogen werden? — Die productive Einbildungskraft entwirft ein Bild, wodurch der Begriff bestimmt und be-

gränzt wird. Im Zusammentreffen des Schema's und des Bilds erst liegt das Bewusstseyn eines einzelnen Gegenstandes.

Es ist ein unvermeidliches Uebel in der Philosophie, daß sie in einzelne Momente und Handlungen zersplittern muß, was im menschlichen Geiste selbst nur Eine Handlung, Ein Moment ist. Sie wird eben damit allen unverständlich, welche unfähig sind, durch transscendentale Einbildungskraft zu vereinigen, was man nothgedrungen getrennt hatte. So zeigt es sich deutlich, daß die Seele kein Schema des Gegenstandes entwerfen könne, ohne daß ihr ein Bild desselben vorschwebe, das sie im Produciren leitet, noch daß sie ein Bild produciren kann, ohne dabei nach einer sinnlich verzeichneten Regel (einem Schema) zu verfahren.

Es zeigt sich also, daß jene Folge von Handlungen, welche alle zusammen Bedingungen des Bewusstseyns sind, keine Aufeinanderfolge ist, d. h. daß nicht eine die andere, sondern daß sie sich alle zusammen wechselseitig voraussetzen, und hervorbringen. Es ist ein Wechsel von Handlungen, die stets in sich selbst zurücklaufen. Im Urtheil also liegt eigentlich der Mittelpunkt, von welchem alle theoretischen Handlungen ausgehen, und in welchen sie zurückkehren.

Aus diesem magischen Kreise nun sollen wir herauskommen. Jede Handlung aber, die sich aufs Object bes

zieht, kehrt in diesen Kreis zurück. Es ist nicht möglich, ihn zu verlassen, als durch eine Handlung, die kein Object mehr hat, als den Geist selbst. Es ist klar, daß der Geist seines Handelns, als solchen, nicht bewusst werden könne, als inwiefern er über alles Objective hinausstrebt. Jenseits aller Objecte aber findet der Geist nichts mehr, als sich selbst.

Jene Handlung selbst aber, wodurch der Geist vom Object sich losreißt, lässt sich nicht weiter erklären, als aus einer SelbstBestimmung des Geistes. Der Geist bestimmt sich selbst, dies zu thun, und indem er sich bestimmt, thut er es auch.

Es ist ein Schwung, den der Geist sich selbst über alles Endliche hinausgiebt. Er vernichtet gleichsam für sich selbst alles Endliche, und nur in diesem schlechthin positiven schaut er sich selbst an.

Jene SelbstBestimmung des Geistes heißt Wollen. Der Geist will, und er ist frei. Daß er will, dafür lässt sich kein weiterer Grund angeben. Denn ebendesswegen, weil diese Handlung schlechthin geschieht, ist sie ein Wollen.

Indem der Geist alles Objective für sich durch die That vernichtet, bleibt ihm nichts mehr übrig, als die reine Form seines Wollens, von nun an das ewige Gesetz seines Handelns.

Die Frage war: Wie der Geist seines Handelns unmittelbar sich bewusst werde. Die Antwort war: dadurch, daß er sich vom Object losreißt; was wieder nicht geschehen kann, ohne daß er schlechthin handle. Schlechthin handeln aber heißt Wollen. Also wird der Geist nur im Wollen seines Handelns unmittelbar bewusst, und der Act des Wollens überhaupt ist die höchste Bedingung des Selbstbewusstseyns.

* * *

Dies ist nun diejenige Handlung, welche wir gleich anfangs gesucht haben, die Handlung, welche theoretische und praktische Philosophie vereinigt.

Für diese Handlung selbst lässt sich weiter kein Grund angeben, denn der Geist ist nur dadurch, daß er will, und kennt sich selbst nur dadurch, daß er sich selbst bestimmt. Ueber diese Handlung können wir nicht hinaus, und darum ist sie mit Recht das Princip unsers Philosophirens.

Der Geist ist ein ursprüngliches Wollen. Dieses Wollen muß daher so unendlich seyn, als er selbst. In dieser Handlung des Wollens aber liegt schon der Dualismus der Principien, der durch unser ganzes Wissen hindurch herrscht. In dieser Handlung schon scheiden sich die beiden Welten, zwischen welchen unser Wissen getheilt ist.

Der Geist bestimmt ursprünglich sich selbst und ist so seiner Natur nach thätig zugleich und leidend. Diesen ursprünglichen Streit des Thuns und des Leidens endet er in der Anschauung einer objectiven Welt. Aber in diesem Streit nur (des Thuns und des Leidens dauert er selbst fort. Könnte also der Geist jenen ursprünglichen Streit nicht wiederherstellen, so würde mit diesem Streit zugleich auch alle seine Thätigkeit, in der Anschauung ihr Ende finden. Jenen Streit aber kann er nur dadurch wiederherstellen, daß er sich vom Product der Anschauung losreißt, und dies kann er wieder nicht, ohne sich selbst dazu zu bestimmen, d. h. ohne abermals thätig und leidend zu werden.

Der Geist will. Wollen aber findet nur im Gegensatz gegen das Wirkliche statt. Nur weil der Geist im Wirklichen sich befangen fühlt, verlangt er nach dem Idealischen. Das Wirkliche also ist so nothwendig und so ewig, als das Idealische, und der Geist ist durch sein eignes Wollen an die Objecte gefesselt.

Umgekehrt, ohne Freiheit des Wollens ist in uns nur ein blindes Vorstellen und kein Bewusstseyn unsrer selbst in unserm Vorstellen.

Und da die ganze objective Welt nichts an sich wirkliches ist, so begreift man nicht, wie sie fortdaure, als durch das stete Wollen des Geistes. Nur die Freiheit unsers Wollens ist es, was das ganze System uns-

rer Vorstellungen trägt, und die Welt selbst besteht nur in dieser steten Expansion und Contraction *) des Geistes.

Da durch das reine Wollen und Handeln des Geistes erst alle Zeit entsteht, so begreift man dadurch auch das Zugleichseyn aller Dinge in der Welt. In der ursprünglichsten Handlung des Geistes schon liegt (unentwickelt) die Idee eines Universums; entwickelt und dargestellt wird sie erst durch eine unendliche Reihe von Handlungen. Nur jene Eine Handlung ist ihrer Natur nach synthetisch, die übrigen alle sind in Bezug auf sie nur analytisch.

* * *

Aus Gelegenheit Kants hat man mehrmals gefragt, wie theoretische und praktische Philosophie zusammenhangen; ja man hat sogar gezweifelt, ob sie überhaupt in seinem Systeme zusammenhangen. Wenn man sich aber an die Idee der Autonomie gehalten hätte, die er selbst als Princip seiner praktischen Philosophie aufstellt, so hätte man leicht gefunden, daß diese Idee in seinem System der Punkt ist, durch welchen theoretische und praktische Philosophie zusammenhangen, und daß in ihr eigentlich schon die ursprünglichste Synthesis theoretischer

*) Ein Bild der steten Schöpfung, das Lessing, in seiner Unterredung mit Jacobi, Leibnitz geliehen hatte.

und praktischer Philosophie ausgedrückt ist. Ich hoffe dies noch deutlicher zu machen.

Die ganze praktische Philosophie fodert als Princip transscendentale Freiheit; von dieser aber wird in der Kritik der praktischen Vernunft behauptet, sie wäre ganz undenkbar, wenn die NaturGesetze überhaupt, und insbesondere das Gesetz der Causalität Gesetze von Dingen an sich, und nicht von bloßen Erscheinungen wären. Hier verräth sich also bereits ein nothwendiger Zusammenhang der theoretischen und praktischen Philosophie in diesem Systeme.

Ferner: Kant selbst behauptet, man könne und müsse die Handlungen der Menschen einerseits als nothwendig und nach Gesetzen von Ursache und Wirkung, psychologisch, erklären, gleichwohl sey man deßhalb nicht genöthigt, die Idee der Freiheit, und mit ihr alle Begriffe von Schuld und Verdienst aufzugeben. — Warum? — Wer ist dann hier der Erklärende? ich selbst. Und für wen wird erklärt? abermals für mich selbst. Was ist denn nun also jenes Ich, dem seine Handlungen, obgleich sie frei sind, doch als Folgen eines nothwendigen Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen erscheinen? Offenbar ein Wesen, das seinen Handlungen selbst eine äußre Sphäre giebt, das sich selbst erscheint, für sich selbst und durch sich selbst empirisch wird — ein Princip, das,

weil ihm alles andre erscheint, selbst nicht Erscheinung seyn, oder unter Gesetzen der Erscheinung stehen kann. — Offenbar also setzt Kant durch jene Behauptung, daß die freien Handlungen uns selbst (empirisch) erscheinen, ein höheres Princip voraus, in welchem Wirklichkeit und Möglichkeit, Nothwendigkeit und Freiheit, Reales und Ideales ursprünglich (wie durch eine prästabilirte Harmonie) vereinigt sind.

Wenn nämlich der menschliche Geist ursprünglich autonomisch ist, so ist er ein Wesen, das in sich selbst nicht nur den Grund, sondern auch die Gränze seines Seyns und seiner Realität trägt, dem also diese Gränze durch nichts Aeußeres bestimmt seyn kann, eine in sich selbst beschlossne, in sich selbst vollendete Totalität, (gleichsam ein Monogramm der Freiheit aus Unendlichem und Endlichem construirt). Wenn also ein solches Wesen eine äußre Welt anschauen soll, so muß es seiner Natur gemäß seyn, daß, was nur innre Handlung des Geistes ist, ihm äußerlich, und zwar nothwendig, und unter nothwendigen Gesetzen, erscheine. Zu den absolut innern Handlungen aber gehören vorzüglich diejenigen, in welchen wir unsrer, als moralischer Wesen, bewußt werden. Das letztere können wir nicht, ohne jene Handlungen von uns selbst zu unterscheiden, d. h. außer uns anzuschauen. —

Gleichermaßen, wenn dieses in sich selbst beschlossen Wesen auf eine äußere Welt wirken soll, so muß diese

selbst in den Umkreis seiner ursprünglichen Thätigkeit fallen, und das Sinnliche kann vom Uebersinnlichen nicht der Art, sondern nur seinen Schranken nach verschieden seyn.

Umgekehrt, wenn die äußre Welt (wie Kant in der theoretischen Philosophie erweist) bloße Erscheinung ist, so läßt sich nicht begreifen, wie eine unendliche Mannichfaltigkeit äußrer Dinge und ein System von Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit aus der Vorstellkraft eines moralisch leeren und todten, in sich selbst zweck- und bestimmungslosen Wesens entspringen konnte. *)

Also ist offenbar, daß Kants theoretische und praktische Philosophie beide gleich grundlos und unbegreiflich sind, wenn sie nicht beide aus Einem Princip, dem der ursprünglichen Autonomie des menschlichen Geistes, hervorgehen.

* * *

Auch wenn wir von dieser Untersuchung alles materiale Interesse absondern, und nur die Methode, welche wir dabei befolgen müssten, überhaupt in Betrachtung ziehen, werden wir auf dasselbe Resultat kommen.

*) Auch wird diesen Idealismus keiner begreifen, der nicht einsieht, daß das ursprünglich Praktische in uns allein die Quelle alles Wirklichen für uns ist.

Die theoretische Philosophie fodert, daß der Ursprung der Vorstellung erklärt werde. Woher kam ihr aber das Bedürfniß zu erklären, und ist nicht diese Erklärung selbst schon eine Handlung, die voraussetzt, daß wir uns von unsern Vorstellungen unabhängig gemacht haben, d. h. daß wir bereits praktisch geworden seyen. Also setzt die theoretische Philosophie in ihren ersten Principien schon die praktische voraus. — Umgekehrt, setzt auch praktische Philosophie die theoretische voraus. Den Beweis würden mir die meisten Leser erlassen, auch wenn er nicht schon im Vorhergehenden geführt wäre. Also ist eine einseitige Auflösung der beiden Fragen, wie theoretische und praktische Philosophie möglich sey, nicht zu finden, und es muß für sie, (wenn das Problem überhaupt gelöst werden kann, eine gemeinschaftliche Auflösung geben.

Diese kann eben desswegen weder in der theoretischen noch praktischen Philosophie gefunden werden; denn beide schließen einander wechselseitig aus, also entweder gar nicht, oder nur in einer höhern Philosophie, die sie beide umfasst, die ebendesswegen von einem absoluten Zustand des menschlichen Geistes ausgehen muß, in welchem er weder theoretisch noch praktisch ist, aus welchem es aber einen gemeinschaftlichen Uebergang in das Gebiet des Theoretischen sowohl als des Praktischen geben muß.

Der Uebergang aber aus einem unbestimmten absoluten Zustand in einen bestimmten, kann nicht durch

äußre Bestimmung geschehen, denn in jenem Zustand ist der Geist für jede äußre Ursache verschlossen. Soll er also bestimmt werden, (und dies müssen wir voraussetzen) so kann er nur durch sich selbst bestimmt seyn. Dieses Selbst-Bestimmen des Geistes also muß der gemeinschaftliche Uebergang zur theoretischen und praktischen Philosophie seyn, und so sehen wir uns wieder an demselben Punkte, von welchem wir ausgegangen sind.

* * *

Es ist überhaupt ein verkehrtes Unternehmen, die theoretische Philosophie durch die theoretische begründen zu wollen. So lange es uns bloß darum zu thun ist, ein philosophisches Gebäude zu errichten, (wie es offenbar der Zweck Kants war) mögen wir uns mit einem solchen Fundamente begnügen, so wie wir, wenn wir ein Haus bauen, zufrieden sind, daß es auf der Erde fest steht. Wenn aber von einem System die Rede ist, so fragt sich, worauf ruht die Erde, und worauf ruht wiederum das, worauf die Erde ruht? und so in's Unendliche fort.

System heißt nur ein solches Ganzes, das sich selbst trägt, das, in sich selbst beschlossen, keinen Grund seiner Bewegung und seines Zusammenhangs außer sich voraussetzt. So wurde das Welt-Gebäude ein Welt-System, als man das allgemeine Gleichgewicht der Welt-Kräfte entdeckte. Ein solches allgemeines Gleich-

gewicht der geistigen Kräfte nun soll die Philosophie entdecken, um zum Systeme zu werden. Aber eben so wenig, als die Kräfte, wodurch das Universum besteht, hinwiederum aus der Materie erklärbar sind, (denn die Materie setzt sie voraus, und muß aus ihnen erklärt werden), kann das System unsers Wissens aus unserm Wissen erklärt werden, sondern setzt selbst ein Princip voraus, das höher ist, denn unser Wissen und Erkennen. Was aber allein alles unser Erkennen übersteigt, ist das Vermögen der transscendentalen Freiheit, oder des Wollens in uns. Denn als die Gränze alles unsers Wissens und Thuns ist es nothwendig auch das einzige Unbegreifliche, Unauflösliche — seiner Natur nach Grundloseste, Unbeweisbarste, ebendesswegen aber Unmittelbarste und Evidenteste in unserm Wissen.

Die ganze Revolution, welche die Philosophie durch Entdeckung dieses Princips erfährt, verdankt sie dem einzigen glücklichen Gedanken, den Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muß, nicht in der Welt selbst, sondern außerhalb der Welt anzunehmen. Es ist die alte Foderung Archimeds, (auf die Philosophie angewandt), welche dadurch erfüllt wird. Den Hebel an irgend einem festen Punkte innerhalb der Welt selbst anlegen, und sie damit aus der Stelle rücken zu wollen, ist vergebliche Arbeit. Höchstens gelingt es damit einzelne Dinge fort zu bewegen. Archimed verlangt einen fe-

sten Punkt außer der Welt. Diesen theoretisch (d. h. in der Welt selbst) finden zu wollen, ist widersinnisch.

Wenn es aber in uns ein reines Bewusstseyn gibt, das von äußern Dingen unabhängig, von keiner äußern Macht überwältigt, sich selbst trägt und unterhält, so ist dies eigentlich, „was Archimed bedurfte, aber nicht fand, ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, ohne ihn deßhalb an die gegenwärtige oder an eine künftige Welt, sondern nur an die innere Idee der Freiheit anzulegen *)", die, weil sie jene beide Welten in sich vereinigt, auch das Princip beider seyn muß.

Dieser absoluten Freiheit werden wir nun nicht anders, als durch die That bewusst. Sie weiter abzuleiten, ist unmöglich.

Die Quelle des Selbstbewusstseyns ist das Wollen. Im absoluten Wollen aber wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, oder, er hat eine intellectuale Anschauung seiner selbst. Anschauung heißt diese Erkenntniß, weil sie unvermittelt, intellectual, weil sie eine Thätigkeit zum Object hat, die weit über alles Empirische hinausgeht, und durch Begriffe niemals erreicht wird. Was in Begriffen dar-

*) Kants Worte in seiner Abh. Vom vornehmen Tone in der Philosophie.

gestellt wird, ruht. Begriffe also giebt es nur von Objecten, und dem, was begränzt ist, und sinnlich angeschaut wird. Der Begriff der Bewegung ist nicht die Bewegung selbst, und ohne Anschauung wüßten wir nicht, was Bewegung ist. Freiheit aber wird nur von Freiheit erkannt, Thätigkeit nur von Thätigkeit aufgefaßt. Gäbe es in uns kein intellectuales Anschauen, so wären wir auf immer in unsern objectiven Vorstellungen befangen, es gäbe auch kein transscendentales Denken, keine transscendentale Einbildungskraft, keine Philosophie, weder theoretische noch praktische.

Nur jenes stete Anschauen unsrer selbst in unsrer reinen Thätigkeit ist es, was erst die objective Einheit der Apperception, und das Correlatum aller Apperception, das Ich denke, möglich macht. Es ist wahr, daß der Satz: Ich denke, lediglich empirisch ist, aber das Ich in diesem Satze, ist eine rein intellectuale Vorstellung, weil sie allem empirischen Denken nothwendig vorangeht. *) Diese stete Thätigkeit der Selbst-

*) Abermals Kant's eigne Worte. Krit. der r. Vern. 3te Aufl. S. 423, Anm. — Es ist sonderbar, wie gewisse philosophische Schriftsteller andern Schriftstellern ewig Kant's Worte wiederholen, als ob sie unmündig wären, oder als ob sie, von den 100 Stellen z. B., in welchen Kant gegen die Möglichkeit

Anschauung und die transscendentale Freiheit, woran sie sich erhält, ist allein, was macht, daß im Strom der Vorstellungen nicht ich selbst untergehe, und was mich von Handlung zu Handlung, von Gedanke zu Gedanke, von Zeit zu Zeit, (wie auf unsichtbaren Fittigen) fortträgt. *)

Alle Schwärmerei überschreitet die Gränzen der Vernunft. Diese Gränzen, behaupten wir, zieht der

einer intellectualen Anschauung (in seinem Sinne) spricht, nicht zum wenigsten auch Eine gelesen hätten. Es ist, als ob jene fürchteten, nachdem man ihnen bewiesen, daß sie ihren Herrn und Meister nicht verstanden, auch noch den Ruhm des fleißigen Lesens und Auswendigwissens seiner Worte zu verlieren, wogegen doch niemand Zweifel erheben will.

*) Nach dem, was Hr. Prof. Fichte im 4ten Heft des V Bdes, des philos. Journals hierüber gesagt hat, bleibt nichts hinzuzusetzen übrig. — Eigentlich gehört die ganze Untersuchung in die Aesthetik, (wo ich auch auf sie zurückkommen werde). Denn diese Wissenschaft zeigt erst den Eingang zur ganzen Philosophie, weil nur in ihr erklärt werden kann, was philosophischer Geist ist, ohne welchen philosophiren zu wollen, nicht besser ist, als außer der Zeit fortdauern, oder ohne Einbildungskraft dichten zu wollen.

Geist sich selbst, denn er giebt sich selbst seine Sphäre, schaut sich nur in dieser Sphäre an, und außer dieser Sphäre ist nichts für ihn. Es ist nur lächerlich, in dem Schwärmerei zu finden, was alle Schwärmerei auf immer unmöglich macht.

Sichrer vielleicht ist diese Philosophie endlich vor den Vergleichungen, die man zwischen ihr und andern anstellen wollte. — Wie tief hinweg unter dem Schwung dieser Philosophie gehen die lahmen Nachforschungen nach einem ersten LehrSatz in der Philosophie, womit eine Zeitlang das gerade Widerspiel alles transscendentalen Denkens, der alte Dogmatismus, aufs neue eingeführt werden sollte. Der Dogmatismus versetzt seinen Anhänger gleich anfangs in ein nothwendiges System von Vorstellungen, aus welchem einen Ausgang zu finden, oder den Flug zur höhern Welt (der Freiheit) zu unternehmen, gleich unmöglich ist. Die transscendentale Philosophie hat das eigne, daß sie den, der sie fasst, gleich anfangs in Freiheit setzt, indem sie die Fesseln sprengt, womit das empiristische Wissen ihn umstrickt hatte. Alles Objective beschränkt, seiner Natur nach. Was unser eignes Werk ist sogar, sobald es aus der Seele getreten und objectiv geworden ist, wird uns zur Schranke, und das schöpferische Gefühl, unter dem es entstand, verschwindet. —

Die transscendentale Philosophie, indem sie alles Objective vorerst als nicht vorhanden ansieht, ist ihrer

Natur nach auf's Werdende und Lebendige gerichtet, denn ſie iſt in ihren erſten Principien genetiſch, und der Geiſt wird und wächst in ihr zugleich mit der Welt. — Sie hat mit dem Skepticiſmus die Freiheit der Contemplation und des Räſonnements, mit dem Dogmatiſmus die Nothwendigkeit der Behauptungen gemein. — Man wird ihre Wirkung in andern Wiſſenſchaften ſpüren, weil ſie die Köpfe nicht nur weckt, ſondern, wie durch einen elektriſchen Schlag, ihre Pole umkehrt.

NotizenBlatt

für

das Philosophische Journal.

No. V.

Erklärung gegen einen Tübingischen Recensenten.

Der Rec. der Stollbergischen Uebersetzung des Plato in den Tübingischen Gelehrten Anzeigen (65 St.) thut in seiner Recension dem Publicum kund, daß ihn die in unserm Journale (V. B. 2. St.) enthaltne Recension derselben Uebersetzung, so wie die des Schlosserschen Schreibens an den jungen Mann, indignirt habe. Wir stehen, als Herausgeber, eben so wenig, wie die Herausgeber anderer periodischen Schriften, für die Urtheile, welche andere Gelehrte in unserm Journale abdrucken lassen; wir weisen diese Verantwortlichkeit darum mit vollem Rechte von uns, da, nach der hinlänglich angekündigten Einrichtung des Instituts, die Namen der Rec. zu ihrer Zeit anzeigt werden. Sein Urtheil zu vertheidigen, ist die Sache des Verf. jener Recension, wenn er es der Mühe werth hält; und ob er es der Mühe werth halten wolle, ist gleichfalls seine Sache. Nur inwiefern

der Tadel auch gegen uns gerichtet ist, und ausdrücklich gewünscht wird, das Philosoph. Journal möge durch solche Recensionen, (also durch die Aufnahme derselben) sich nicht selbst beflecken, müssen wir vorläufig dem Rec. und dem Redacteur einiges zu bedenken geben.

Wir können nicht wohl einsehen, wie die Tübinger Anzeigen, die sich übrigens durch Unparteilichkeit, Mäßigung, einen gesetzten Ton, und einen gewissen Grad der Gründlichkeit, vor mehrern andern GelehrtenZeitungen vortheilhaft auszeichnen, gerade gegen uns alle Maximen, die über dergl. Dinge angenommen sind, vergessen, und die Gelegenheit zu einem Ausfalle auf uns bei den Haaren herbeiziehen konnten. — Unser Rec. hält die Stollbergsche Uebersetzung durchweg für ein Machwerk der Mittelmäßigkeit; der Tübinger findet in ihr viel Schätzbares, nur die SprachNeuerungen, und die frömmelnden Noten des Grafen sind ihm anstößig; es könnte ein dritter Rec. selbst diese SprachNeuerungen, und diese frommen Noten sehr schätzbar finden. Wie würde es dem Tübinger gefallen, wenn er um seines Tadels willen, von diesem dritten so angelassen würde, als er sich die Freiheit nimmt, unsern Rec. anzulassen? Mit demselben äußern Rechte, sollten wir meinen, mit welchem der Tübinger Rec. urtheilt, diese Uebersetzung sey gar nicht mittelmäßig, urtheilt der unsrige, sie sey durchweg mittelmäßig. Daß die Schriftsteller sich der Vormundschaft der Recc. unterwerfen müssen, ist hergebrachte Sitte; aber nach welcher Sitte nehmen denn die Tübinger Recensionen unsre Recensionen — alle, die seit dem Beitritte eines zweiten Herausgebers im Journale gestanden haben — unter ihre Vormundschaft? Wird etwa ein Rec. dadurch, daß er unsern Boden betritt, zur Hälfte unmündiger, als andre Recensenten, und insbesondre die Tübinger?

Wer das innere Recht auf seiner Seite habe, d. i. wessen Gründe überwiegen, ob die des Tübinger, nach

welchem jene Uebersetzung gar nicht mittelmäßig ist, oder die des unsrigen, nach welchem sie durchaus schlecht ist, mögen, wie gesagt, die Recc. selbst unter einander ausmachen. Wir sind als Herausgeber nur dafür verantwortlich, daß wir keinen urtheilen lassen, den das Publicum nicht für einen competenten Richter in der Sache anerkennen würde. Und hierüber können wir denn dem Tübinger Rec., bis wir einst unsern Verf. nennen werden, vorläufig versichern, daß es ein Mann ist, welchem das Publicum das Recht, über Griechen, und Uebersetzungen der Griechen mitzusprechen, ohne Zweifel zugestehen wird. Wir haben keine Kunde davon, wer in den Tübingischen Anzeigen in diesem Fache recensire, und wollen gern annehmen, daß, falls dieser Rec. sich nennen sollte, seine Sache in der angegebnen Rücksicht eben so gut stehen würde, als die unsers Mitarbeiters.

Aber der Tübinger traut unserm Rec. noch etwas weit ärgers zu, als Unwissenheit, und Incompetenz; er bezüchtigt ihn des bösen Willens. „Unser Rec. überschreite, sagt der Tübinger, die Schranken einer gerechten Rüge, (also nur um eine Rüge, nicht etwa um wirkliche Beurtheilung der Uebersetzung war es ihm zu thun,)„ er werde gar zu ungerecht„ (eine mäßige Ungerechtigkeit möchte noch so hinlaufen, scheint der Tübinger zu meinen) „er möge wohl zu dem genus irritabile der Kantianer gehören„: kurz, der Tübinger beschuldigt, wie aus allem hervorgeht, unsern Rec., er habe die Uebersetzung nicht schlecht genannt, weil er sie wirklich für schlecht gehalten, sondern er habe nur so gesagt, um den guten Grafen für seine Deutung Mosis und der Propheten hinwiederum zu kränken.

Wir können nicht wissen, inwiefern dem Tübinger diese Beschuldigung schwer dünkt, oder ob alles, dessen er unsern Recensenten bezüchtigt, ihm etwa nur eine kleine Schwachheit scheint, die ihm selbst sein RecensentenGewissen bei Gelegenheit wohl auch erlau-

den dürfte; aber auf alle Fälle wird man nun neugierig, den großen Mann zu kennen, der in dergl. Dingen seiner Sache so gewiß ist, daß er ein von dem seinigen abweichendes Urtheil nur aus muthwilliger Herzens-Verstockung erklären kann. — Der Tübinger konnte freilich nicht so gut wissen, als wir, wie unrig unser Mitarbeiter von der absoluten Schlechtigkeit der Stollbergischen Uebersetzung, und von der völligen Nichtswürdigkeit des Schlosser'schen Schreibens überzeugt war; er konnte nicht wissen, daß derselbe in der Philosophie überhaupt nicht Partei nimmt, und daß Ausfälle auf die Kantianer, als solche, wohl am wenigsten fähig sind, ihn in Harnisch zu bringen: aber er hätte aus einer Aeußerung in der Recension Schlossers das letztere, und aus dem Beschlusse der Recension Stollbergs *dies* merken können, daß dieser Verf. nicht geneigt sey, alles Gute an einem getadelten Schriftsteller wegzuwerfen.

Die Herausgeber.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena.

Sechsten Bandes Drittes Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler,

1797.

Innhalt des siebenden Hefts.

I. Ueber den Geist des Lutheranismus. Von Herrn Conrector D. Forberg S. 215.

II. Apologie der Versuche, durch Elementar-Philosophie und Wissenschaftslehre die kritische Philosophie zur Wissenschaft κατ' ἐξοχήν zu erheben. S. 239.

I.

Ueber den Geist des Lutheranismus.

Die Unterscheidung zwischen dem, was in einer Lehre Buchstabe, und dem, was in ihr Geist seyn soll, ist mir seit geraumer Zeit verdächtig geworden. Es kommt mir vor, es sey nichts, als ein Kunstgriff, eine Lehre, die man überdrüssig ist, mit guter Manier los zu werden, sobald man anfängt, Buchstaben und Geist darinn zu unterscheiden. Es ist indessen möglich, daß der Misbrauch, den man in den neuesten Zeiten mit dieser Unterscheidung getrieben, mein Urtheil unvermerkt bestochen hat; es ist möglich, daß an der Unterscheidung selbst nichts auszusetzen ist, wenn es auch außerordentlich misslich seyn sollte, in der Anwendung nirgends anzustoßen.

Der Buchstabe einer Rede ist ohne Zweifel der Inbegriff der Wörter, woraus sie besteht. Die Gedanken, die der Redner oder Schriftsteller mit den Wörtern verbunden hat, und verbunden wissen will, werden dann den Geist einer Rede ausmachen, und das Geschäft des Auslegers ist, diesen zu entdecken. Insofern findet überall keine Auslegung nach dem Buchstaben statt. Denn der Buchstabe ist für den Grammatiker, und der Geist für den Ausleger.

Wie aber, wenn dieser Geist nichts als die Hülle eines zweiten Geistes wäre, der in jenem verborgen läge, so wie dieser selbst im Buchstaben verborgen lag? wie wenn in einer Rede nicht bloß zwei Dinge, Buchstabe und Geist, sondern vielmehr deren drei, Kleid, Körper und Geist, zu unterscheiden wären? Sollte dann nicht eine gedoppelte Auslegung statt finden können — die gemeine, κατα σαρκα, und eine höhere, κατα πνευμα?

Man sollte denken. Aber es ist die Frage, ob die Voraussetzung selbst möglich sey.

Und warum sollte sie nicht möglich seyn? In zwei Fällen wenigstens ist sie's.

Fürs erste, wenn der Schriftsteller die Sprache, fürs zweite, wenn er die Sache nicht völlig in seiner Gewalt hat.

Im erstern Falle wird er für seine Gedanken oftmals unschickliche Ausdrücke wählen, und der Ausleger wird

ihn entweder etwas sagen lassen müssen, was er nicht hat sagen wollen, oder er wird den Sinn, den die Worte wirklich haben, unterscheiden müssen von dem, den sie haben sollten. Dies könnte man denn allerdings eine Auslegung, nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geist, nennen; aber freilich, der Schriftsteller dürfte sie nicht nach den Regeln der Kunst, als ein Recht, verlangen, sondern nur nach einer Ausnahme von den Regeln, mithin als eine Gunst, erwarten.

Wenn aber im andern Falle der Schriftsteller die Sache selbst nicht völlig in seiner Gewalt hat, so wird er ohne Zweifel mehrmals irren. Dies kann denn nun auf mancherlei Weise geschehen; unter andern aber auch auf die, daß er nicht alles übersieht, was aus seinen eigenen Sätzen folgt, daß er bisweilen Behauptungen fallen läßt, die seinen anderweitigen Grundsätzen widersprechen, daß er Irrthümer bestreitet, indeß diese bestrittenen Irrthümer auf seine übrigen Urtheile noch immer unvermerkt Einfluß behalten. Damit hat sich nun der Ausleger eigentlich nicht zu befassen. Sein Geschäft ist, auszumachen, was der Schriftsteller habe sagen wollen, und nicht, was er habe sagen sollen. Indessen, wenn nicht sowohl von Auslegung des Schriftstellers, als vielmehr von Auslegung der Lehre des Schriftstellers die Rede ist, so würde man einer Lehre oft sehr Unrecht thun, wenn man sie nur nach der, vielleicht unvollkommnen, Erkenntniß ihres Urhebers, oder nach der, gewöhnlich noch unvollkommnern,

ihrer Anhänger, beurtheilen — wenn man sie nur nach dem Buchstaben, und nicht auch nach dem Geist auslegen wollte.

Eine Auslegung nach dem Geist, die der Auslegung nach dem Buchstaben widerspricht, scheint demnach allerdings zulässig zu seyn, wenigstens dann, wenn der Schriftsteller erweislich etwas anders hat sagen wollen, oder hätte sagen sollen, als er wirklich gesagt hat. Was er wirklich gesagt hat, wäre dann der Buchstabe, und der Geist wäre das, was er hat sagen wollen, oder hätte sagen sollen. Es gäbe mithin eine gedoppelte Art von Auslegung nach dem Geist: die eine erklärte die Worte nicht nach dem sonst bekannten Sinn der Sprache, sondern nach dem Eigensinn des Schriftstellers, die andere erklärte selbst den Sinn des Schriftstellers nach allgemeinen Grundsätzen der Vernunft. Jene setzte voraus, der Schriftsteller habe nur unbehülflich geschrieben, aber richtig gedacht, diese maaßte sich sogar an, das System des Schriftstellers noch etwas besser zu verstehn, als er selbst. Jenes könnte man eine Auslegung nach dem Geist des Schriftstellers, dieses eine Auslegung nach dem Geist der Lehre nennen. Nur müsste man nicht vergessen, daß der Buchstabe dem Geist zu gefallen nicht verläugnet werden dürfte, und daß man lediglich mit einem Sinne zu thun habe, den der Schriftsteller erweislich nicht ausgedrückt hat, obwohl hat ausdrücken wollen,

oder auch nur, nach dem Dafürhalten des Auslegers, hätte ausdrücken sollen.

Die Aufgabe, den Geist einer Lehre zu finden, ist völlig Eins mit der, ein Princip zu finden, worinn sich eine Reihe einzelner Behauptungen systematisch vereinigt denken läßt. Dieses Princip kann dem Urheber einer Lehre selbst verborgen geblieben seyn, und dies um so leichter, je mehr sein Unternehmen auf die Bedürfnisse der Welt, und je weniger es auf die Ansprüche der Schule berechnet war. Und dann wird der Ausleger selbst erst ein Princip suchen müssen, wenn ihm anders daran gelegen ist, den Werth der Lehre, nicht bloß wie sie der Urheber gedacht hat, sondern wie sie die Vernunft überhaupt denken kann, zu bestimmen.

Man hat in unsern Tagen vielfältige Versuche angestellt, den Geist des Christianismus zu entdecken, und weil diese Versuche freilich nicht immer mit gehöriger Schonung des Buchstabens angestellt worden sind, so haben einige bereits den Verdacht geäußert, es möchte wohl der Christianismus überall kein Princip, oder keinen Geist haben — ein Verdacht, der wenigstens so lange ungerecht ist, als man noch nicht erwiesen hat, daß der Christianismus durchgängig aus Widersprüchen bestehet. Ich weiß nicht, warum man weniger daran gedacht hat, den Geist des Lutheranismus zu erforschen. Ist etwa der schlimme Ruf daran schuld, in den das kirchliche

System seit geraumer Zeit gekommen ist? Aber seit wann muß ein großer Mann die Sünden seiner kleinen Nachbeter büßen?

Das System Luthers ist ein ReligionsSystem. Wie fast die ganze alte Welt, einige wenige Philosophen etwa ausgenommen, war Luther gewohnt, sich die Tugend nur insofern als nothwendig zu denken, wiefern es höhere Wesen giebt, die sie von den Menschen fodern. Alle Tugend mußte ihm daher nur als Cultus höherer Wesen, das ist, als Religion, erscheinen. Der Begriff der unbedingten Nothwendigkeit ist ein harter Begriff, und es ist der Vernunft zu verzeihen, daß sie ihn so weit von sich zu schieben suchte, als sie nur konnte. Der Hang der Vernunft, die unbedingte, und eben darum unbegreifliche Nothwendigkeit der Tugend in eine bedingte, aber eben darum begreifliche, zu verwandeln, ist die Quelle aller Religion. Ohne jenen Hang wäre wohl nie von Religion unter den Menschen die Rede gewesen, so wie von ihr einst nicht mehr die Rede seyn wird, wenn eine Philosophie herrschend werden sollte, die die Tugend nicht um Gottes willen, sondern um ihrer selbst willen für nothwendig erklärt. *)

*) Wenn es wahr ist, daß Tugend als Cultus höherer Wesen — Religion, und Religion — Tugend als Cultus höherer Wesen ist, so bleibt allerdings da keine Religion übrig, wo die Tugend um ihrer selbst wil-

Gott verlangt die Tugend! Aber warum mag er sie verlangen?

Um ihrer selbst willen? — Dann war der Umweg zu Gott nicht nöthig.

Um seinetwillen? Menschen befehlen gern; sollte nicht auch Gott um seiner Ehre willen Gesetze geben? — Um seiner Ehre willen? und wo hat denn der Unendliche seines Gleichen, an deren Beifall ihm gelegen seyn könnte? wenn Wesen ihm gehorchen, die sein Wille aus dem Nichts rief, und die auf seinen Wink in das Nichts zurücksinken, kann der Allmächtige sich wohl darüber freuen? für den Unendlichen wäre dies unendlich klein!

Um unsertwillen? — So hätte die Tugend keinen innern Werth, und in einer andern Ordnung der Dinge hätte uns Gott selbst das Laster als Gesetz vorschreiben können! und welche Vernunft mag den Gedanken dieser ungeheuern Möglichkeit ertragen?

Jedes ReligionsSystem schwankt demnach in seinem Fundamente. Schon darum also, weil der Lutheranis-

len für nothwendig erachtet wird; und beide Sätze sind in der That identische Sätze. Aber es ist uns nicht bekannt, daß in der Philosophie, für welche alle Religion wegfallen soll, die Religion so gedacht werde; wir wissen vielmehr, daß sie in diesem Systeme ganz anders gedacht werden müsse.

Die Herausgeber.

mus ein ReligionsSystem ist, ist er kein befriedigendes System. Vergebens wird man auf die Fragen, die sein Inneres erschüttern, in ihm selbst zureichende Antworten suchen. Die Vernunft hatte sich diese Fragen damals überhaupt noch nicht vorgelegt.

Wollen wir dem Lutheranismus Gerechtigkeit widerfahren lassen, so müssen wir ihm andere Fragen vorlegen.

Gott verlangt die Tugend! Nun dann, worinn besteht diese Tugend, welche Gott verlangt? Bestehet sie bloß in äußern Werken, sie mögen übrigens gern oder ungern geschehen? oder ist es vielmehr nöthig, daß der Mensch das Gute gern thue, wenn es Gott gefallen soll? — Luther entscheidet, das Gute müsse gern geschehen; und diese Entscheidung ist, meiner Meinung nach, der wahre und eigentliche Geist seines ganzen Systems, wiefern wir es als VernunftSystem betrachten.

Im Systeme Luthers geht ohne Zweifel alles in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, und nicht durch die Werke zusammen. Von ihr geht Luther überall aus, und auf sie kommt er unaufhörlich zurück. Nie spricht er feuriger und begeisterter, als wenn seine Seele voll ist von der Allmacht des Glaubens. Diese einzige Idee war es, der er seinen unerschütterlichen Muth, seine schönsten Entdeckungen, und die Uebermacht verdankte, mit der er über die Geister seines Zeitalters herrschte. Diese einzige Idee war der

Funke, der in eine PulverTonne fiel, und ein Feuer anzündete, das noch jetzt Europa erwärmt und erleuchtet. Ein ängstliches Gewissen treibt Luthern, um jeden Preis Gewissheit seiner Rechtfertigung vor Gott zu suchen. Er ringt mit sich selbst, und reißt in seinem Ringen sein ganzes Zeitalter mit sich fort, und macht eine bloße Angelegenheit seines Herzens zur Angelegenheit der Welt! So ist es immer nur eine einzige Idee, die große Männer weckt, und Revolutionen in den Staaten, wie in den Begriffen der Menschen bewirkt! Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben und nicht durch die Werke ist der Schlüssel zum Systeme Luthers. Lässt sich diese Lehre aus dem Princip begreifen, daß das Gute gern geschehen müsse, vielleicht geht uns der Lutheranismus in einem neuen und schöneren Lichte auf!

Ist es wahr, daß das Gute gern geschehen müsse, wenn es Gott gefallen soll, so ist kein Zweifel, daß der Mensch, sich selbst überlassen, gänzlich unvermögend ist, Gott zu gefallen. Das Aeußerste, was der Mensch den Neigungen abgewinnen kann, ist, zu schweigen, wo das Gesetz gebietet; aber unmöglich kann er den Neigungen zumuthen, das Gesetz, indem es ihnen Fesseln anlegt, sogar zu lieben. Denn keine Neigung kann sich selbst widersprechen, und zugleich ihre Befriedigung und ihre NichtBefriedigung fodern. Die natürliche Gesinnung des Menschen ist also Haß gegen die Tugend und Feindschaft gegen Gott. Wenn er auch bisweilen seine Pflicht erfüllt,

so geschiehet es doch nur ungern und aus Zwang. Denn geschähe es gern und mit Lust, so stände immer zu befürchten, daß nicht sowohl eine Pflicht erfüllt, als vielmehr eine Neigung befriediget worden wäre. Die Gesinnung ist mithin jederzeit böse, und misfällt Gott. Selbst die Tugend ist Sünde, denn sie wird mit Unwillen ausgeübt. Will der Mensch Gott gefallen, so muß er das Gute lieben lernen. Aber wie soll er das bewerkstelligen? Wenn er es dahin bringen kann, den Gesetzgeber zu lieben, so wird er ohne Zweifel auch bald anfangen, sein Gesetz zu lieben. Wenn er in Gott nur seinen liebreichen Vater sieht, so wird er ohne Zweifel in kindlichem Gehorsam seinen Willen gern erfüllen. Nur, wo finden sich die Data, sich Gott als einen liebreichen Vater vorzustellen? In der Idee der Vernunft erscheint Gott vielmehr als ein ernster und furchtbarer Richter, ohne Gunst und ohne Nachsicht, und unerbittlich, wie's Gewissen; und in der Erfahrung lesen wir wenigstens eben so oft von seinem Zorne, als von seiner Güte, Proben. Nur eine übernatürliche Offenbarung scheint diese Lücke der natürlichen Erkenntniß ausfüllen zu können. Und wirklich enthält das Evangelium, das sich selbst für eine Offenbarung ausgiebt, Data, diese Lücke auszufüllen. Es stellt Gott nicht bloß als einen liebreichen, nachsichtsvollen und barmherzigen Vater vor, sondern es erzählt auch eine wunderbare Veranstaltung, die Gott getroffen, um sich für die Sünden der Menschen schon im Voraus versöhnen zu lassen. Wer also mit lebendiger Ueberzeugung an das Evangelium glaubt,

der wird schwerlich umhin können, Gott als seinen himmlischen Vater zu lieben, er wird das väterliche Herz desselben nicht betrüben wollen, es wird ihm immer weniger Mühe kosten, Gott zu Gefallen seine Neigungen zu beherrschen, es wird ihm am Ende schwer und unnatürlich werden, zu sündigen, die Tugend wird ihm zur Gewohnheit, „die Sittlichkeit zur Sitte" werden. Der Glaube an das Evangelium ist also die Seele aller wahren Tugend; durch diesen Glauben wird dem Menschen möglich, was ihm sonst unmöglich wäre, das Gute gern zu thun, das Gesetz nicht bloß dem Buchstaben, sondern auch dem Geiste nach zu erfüllen, und nicht bloß vor Menschen, sondern auch vor Gott (oder seinem eigenen Gewissen) gerecht zu erscheinen. Ohne diesen Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen, und selbst das Gute, was nicht aus diesem Glauben geschieht, ist Sünde; denn es ist nur ein Beweis mehr, daß das Herz dem Guten innerlich feind ist. Es sind demnach nicht die Werke, die der Mensch thut, sondern es ist lediglich die kindliche Gesinnung, die aus dem Glauben an das Evangelium hervorgeht, und auch ohne Gelegenheit, Werke zu thun, in ihrer vollen Reinheit, (obwohl nur dem Auge des Allwissenden sichtbar,) statt finden kann, wodurch der Mensch vor Gott gerecht erscheint. Es ist aber freilich kein müssiger, bloß speculativer Glaube, der den Menschen vor Gott rechtfertiget, sondern es ist ein praktischer Glaube, ein Glaube, der in die Maxime, das Gute aus Liebe und Dankbarkeit gegen einen so gütigen Gott zu thun, übergegangen ist,

„ein Glaube, der thätig ist," (oder doch, wenn er Gelegenheit hätte, thätig seyn würde,) „durch die Liebe" (gegen Gott).

Um sich zu überzeugen, daß die bisher entwickelte Vorstellungsart in der That diejenige sey, die Luthers Systeme zum Grunde liegt, vergleiche man folgende Stellen:

Vorrede zum Brief an die Römer.

„Das Wörtlein Gesetz musst du hier nicht verstehen „menschlicher Weise, daß eine Lehre sey, was für Werke „zu thun oder zu lassen sind, wie es mit Menschengesetzen „zugehet, da man dem Gesetz mit Werken genug thut, „obs Herz schon nicht da ist. Gott richtet nach des Herzens Grund. Darum fodert auch sein Gesetz des Herzens Grund, und lässet ihm an Werken nicht begnügen, „sondern strafet vielmehr die Werke, ohne Herzens Grund „gethan, als Heuchelei und Lügen. Daher alle Menschen „Lügner heißen, darum daß keiner aus Herzens Grund „Gottes Gesetz hält, noch halten kann, denn jedermann „findet bei sich selbst Unlust zum Guten, und Lust zum „Bösen. Wo nun nicht ist die freie Lust zum „Guten, da ist des Herzens Grund nicht am „Gesetze Gottes, da ist denn gewislich auch „Sünde und Zorn verdienet bei Gott, obgleich auswendig viel guter Werke und erbares Leben scheinen."

Ebendaselbst:

„Ob du wohl auswendig das Gesetz mit Werken „hältst, aus Furcht der Strafe oder Liebe des Lohns, so „thust du doch alles ohne freie Lust und Liebe „zum Gesetze, sondern mit Unlust und Zwang, „wolltest lieber anders thun, wenn das Gesetz nicht wäre. „Daraus sichs denn schleußt, daß du von Herzens Grund „dem Gesetze feind bist."

Ebendaselbst:

„Darum spricht er am 7 Cap. v. 14: Das Ge„setz ist geistlich. Was ist das? Wenn das Gesetz „leiblich wäre, so geschähe ihm mit Werken genug. Nun „es aber geistlich ist, thut ihm niemand genug, es gehe „denn von Herzens Grund alles, was du thust. Aber „ein solches Herz giebt niemand, denn Gottes Geist, der „macht den Menschen dem Gesetz gleich, daß er Lust „zum Gesetz gewinnet von Herzen, und hinfort „nicht aus Furcht und Zwang, sondern aus freiem Her„zen alles thut."

Ebendaselbst:

„So gewöhne dich nun der Rede, daß viel ein an„der Ding ist, des Gesetzes Werke thun, und das Ge„setz erfüllen. Des Gesetzes Werk ist alles, das der „Mensch thut, oder thun kann am Gesetz, aus seinem „freien Willen und eigenen Kräften. Weil aber un„ter und neben solchen Werken bleibet im

„Herzen Unlust und Zwang zum Gesetze, sind „solche Werke alle verloren, und kein Nütze. — Daher siehest du nun, daß die Schulzänker und „die Sophisten Verführer sind, wenn sie lehren, mit „Werken sich zur Gnade bereiten. Wie kann sich mit „Werken zum Guten bereiten, der kein gut Werk ohne „Unlust und Unwillen im Herzen thut? Wie soll das Werk „Gott gelüsten, das aus einem unlustigen und widerwilligen Herzen gehet? Aber das Gesetz erfüllen ist mit Lust „und Liebe sein Werk thun, und frei, und ohne des Gesetzes Zwang göttlich und wohl leben, als wäre kein „Gesetz oder Strafe."

Ebendaselbst:

„Daher kömmts, daß allein der Glaube gerecht „macht, und das Gesetz erfüllet, denn er bringet den „Geist aus Christi Verdienst. Der Geist aber machet ein „lustig und frei Herz, wie das Gesetz fodert, so gehen „denn die guten Werke aus dem Glauben selber."

Ebendaselbst:

„Glaube ist nicht der menschliche Wahn und Traum, „den etliche für Glauben halten. Und wenn sie sehen, „daß keine Besserung des Lebens noch gute Werke folgen, „und doch vom Glauben viel hören und reden können, „fallen sie in den Irrthum und sprechen: der Glaube sey „nicht genug, man müsse Werke thun, soll man fromm „und selig werden. Das machet, wenn sie das Evange-

„lium hören, fallen sie daher, und machen ihnen aus ei„gen Kräften einen Gedanken im Herzen, der spricht: „Ich gläube, das halten sie denn für einen rechten Glau„ben. Aber wie ein menschlich Gesicht und Gedanken ist, „den des Herzens Grund nimmer erfähret; also thut er „auch nichts, und folget keine Besserung darnach. Aber „Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt „und neu gebieret aus Gott, und tödtet den alten Adam, „machet uns ganz andere Menschen von Herzen, Muth, „Sinn und allen Kräften, und bringet den heiligen Geist „mit sich. O es ist ein lebendig, schäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmüglich ist, daß er „nicht ohne Unterlas sollte Gutes wirken. Er fraget auch „nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man „fraget, hat er sie gethan, und ist immer im Thun. Wer „aber nicht solche Werke thut, der ist ein glaubloser „Mensch, tappet und sihet um sich nach dem Glauben „und guten Werken, und weiß weder was Glaube oder „gute Werke sind, wäschet und schwatzet doch viel Worte „vom Glauben und guten Werken. Glaube ist eine leben„dige, erwogene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewis, „daß er tausendmal darüber stürbe. Und solche Zu„versicht und Erkentniß göttlicher Gnade „machet frölich, trotzig und lustig gegen „Gott und alle Creaturen, welches der heilige „Geist thut im Glauben. Daher der Mensch ohne „Zwang willig und lustig wird, jedermann „Gutes zu thun, jedermann zu dienen, al-

„allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und zu „Lob, der ihm solche Gnade erzeiget hat. Al„so daß unmöglich ist, Werke vom Glauben scheiden, ja „so unmöglich, als Brennen und Leuchten vom Feuer „mag geschieden werden.“

Ueber 1 Buch Mose 1, 28. (Altenb. Ausgabe Th. IV. S. 13.)

„Gleichwie noch jetzund, wo irgend ein Mensch, der „voll Glaubens und Geistes ist, scheinet es, als er trun„ken wäre, daß ihm seine Werke abgehn, ehe „ers bedenkt, als seine Natur trüge zu gu„ten Werken: wie man in allen Werken Christi sihet. „Sonst wo solcher Geist nicht ist, da bedenkt und bricht „man sich, wie mans wolle machen, da gehet viel Rath„schlages, das man thut, eins mit Lust, das andre mit „Unlust, und ist so darinnen ersoffen, daß man nimmer „kein rechtschaffen gut Werk kann thun. Aber der rech„te Glaube thut immerdar gute Werke, also „daß er auch oftmals nicht darauf denket, „noch gewahr wird, was er thut; sogar ist er „im Geist ersenft: und solche sind auch die besten. Denn „sonst, wenn sie es empfinden und sehen, werden sie ge„meiniglich hoffertig.“

Sermon von guten Werken, (Altenb. Ausg. Th. 1. S. 410.)

„Also ein Christenmensch, der in dieser Zuversicht „gegen Gott lebt, weiß alle Dinge, vermag alle Dinge,

„vermisset sich aller Dinge, was zu thun ist, und thuts „alles frölich und frei; nicht umb viel guter Ver„dienst und Werke zu sammlen, sondern daß ihm eine „Lust ist, Gott zu wohlgefallen, und läuter„lich umbsonst Gott dienet, daran begnüget, „daß es Gott gefällt. Wiederumb der mit Gott „nicht eines ist, oder zweifelt daran, der hebet an, su„chet und sorget, wie er doch wolle genug thun, und mit „viel Werken Gott bewegen. Er läuffet zu S. Jacob, „Rom, Jerusalem, hie und da, betet S. Brigitten Gebet, „diß und das, fastet den und diesen Tag, beichtet hie und „beichtet da, fraget diesen und jenen, und findet doch „nicht Ruhe, und thut das alles mit großer Beschwe„rung, Verzweiffelung und Unlust seines Herzens."

Auf die Frage, warum das Gute eben gern geschehen müsse, scheint sich Luther niemals eingelassen zu haben — wie denn überhaupt jedes System gewisse schwierige Punkte leichten Fußes zu übergehn pflegt, die dann gewöhnlich die Keime seines Untergangs enthalten.*) Indessen läßt sich doch mit ziemlicher Bestimmtheit die Stufe nachweisen, auf welcher die Idee, daß der Geist der Moralität im Gernethun bestehe, der Speculation kaum

*) So läßt sich die Kantische Philosophie nie, auch nur mit Einem Worte, auf die bedenkliche Frage ein, wie es denn doch möglich sey, daß die Dinge Erscheinungen sind, ohne Etwas, dem sie erscheinen.

vermeidlich ist. Es ist nämlich die, wo die Vernunft zwischen Liebe und Haß des moralischen Gesetzes noch kein Drittes kennt, wo ihr mithin der Begriff der Achtung noch verborgen ist, durch den allein das Räthsel gelöst wird, wie reine moralische Gesinnung selbst ohne Liebe des Gesetzes statt finden könne, und wie es sogar möglich sey, daß die Tugend, wenn sie gern und mit Lust geübt wird, nur um so mehr den Verdacht unreiner Triebfedern gegen sich erwecke, indeß dieser Verdacht wenigstens sehr vermindert wird, wenn sie Zwang und Ueberwindung kostet. Was man am liebsten thut, das thut man nie der Pflicht zu Gefallen; denn man wird immer bei genauerer Untersuchung finden, daß man auch wohl bereit gewesen wäre, es der Pflicht zum Trotz zu thun.

Das subjective Princip von Luthers Systeme war wohl nichts anders, als sein ängstliches Gewissen. Die Gewißheit, bei Gott in Gnade zu stehn, erschien ihm ebendesswegen in fürchterlicher Wichtigkeit. Es würde aber allerdings mit dieser Gewißheit sehr mißlich aussehen, wenn die Menschen auf nichts als auf die Gerechtigkeit Gottes rechnen dürften. Denn es wird wohl jedem sein eignes Gewissen sagen, daß es mit unsrer Tugend im Grunde nicht viel mehr, als eine Schelmerei ist, wo man sich das, was man ohnehin thut, als Tugend in Rechnung bringt, und wo uns etwas nicht behagt, immer Vorwand findet, sich diesmal eine Ausnahme zu gestatten. Man muß sich auf die Gnade Got-

tes verlassen können, wenn man gewiß seyn will, etwas anders als Zorn zu verdienen. Luther, Jahre lang von allen Schrecknissen eines ängstlichen Gewissens gepeiniget, musste mit Enthusiasmus ein System annehmen, das ihm diese Gnade Gottes zu versichern schien. In dem Glauben an die Gnade Gottes fand er endlich die Beruhigung, die er in der Tugend vergeblich gesucht hatte, obwohl sein Begriff der Tugend von dem damals herrschenden Begriff der Frömmigkeit, ihm selbst unbewusst, hin und wieder etwas fremde Farbe angenommen haben mag. Die Tugend trat nun in den Hintergrund, und der Glaube erschien ihm als das Wesentliche der Religion. In seiner Stimmung war ihm vor allen Dingen um Beruhigung zu thun, die Besserung, meinte er, würde dann schon von selbst folgen, statt daß er hatte sagen sollen: trachtet am ersten nach der Besserung, die Beruhigung wird euch dann schon von selbst zufallen!

Wenn denn nun die Frage aufgeworfen wird, wie ein System zu beurtheilen sey, welches, wie das Lutherische, die Menschen nicht auf das Vertrauen auf ihre Tugend, sondern vielmehr auf den Glauben an die unverdiente Gnade Gottes verweist, um des Wohlgefallens der Gottheit sich versichert zu halten; so lässt sich dasselbe, meiner Meinung nach, auf keine Weise in Schutz nehmen. Der Mensch wird gerecht vor Gott nur insofern, wiefern er vor seinem Gewissen gerecht erscheint; oder es müsste möglich seyn, daß das Urtheil der

Gottheit dem Urtheile des Gewissens widerspräche, wo aber der Mensch in seinem Gewissen verbunden seyn würde, sich an das Urtheil der Gottheit nicht zu kehren. In diesem Falle wäre es aber auch sicher nicht das Urtheil der Gottheit, sondern das Urtheil eines Dämons gewesen. Kein Mensch aber erkennt sich in seinem Gewissen für gerecht durch den Glauben, sondern allein durch die Tugend; und wenn der Mensch bei allen Uebertretungen in Werken sich doch nur der Reinheit der Maxime bewusst ist, (deren er sich jeden Augenblick bewusst werden kann, da er es jeden Augenblick in seiner Gewalt hat, das Gute, wo nicht in seine Thaten, doch in seine Maxime aufzunehmen,) so darf er mit Grunde hoffen, daß er, als ein guter Baum, mit der Zeit auch immer bessere Früchte tragen, mithin des Wohlgefallens der Gottheit sich immer würdiger machen werde. Der Mensch wird dann freilich niemals hoffen können, der Gottheit mehr zu gefallen, als seine Thaten vor seinem eigenen Gewissen werth sind; aber es ist auch eine unwürdige Vorstellung, so etwas der Gottheit zuzumuthen, zu verlangen, daß sie ein Auge zudrücken soll, wenn der Sünder zu ihrer Barmherzigkeit nur genug Zutrauen hat, und überdies würde der schlechte Mensch sein böses Gewissen selbst in den Schoß der Seeligkeit mitbringen, und mithin selbst in dem Himmel seine Hölle finden. Denn Gott kann zwar die Strafe, aber nicht die Schuld vergeben, wenn diese das Gewissen nicht vergiebt; ein böses Gewissen kann selbst die Allmacht nicht in ein gu-

tes umschaffen; das Gewissen ist unbestechbar, selbst gegen das Urtheil einer Gottheit.

Diese Vorstellung, sagt man, führt zur Verzweiflung! Aber diese Furcht ist ungegründet. Sie ist nichts als eine Folge der ganz willkürlichen Voraussetzung, daß das Verhältniß des gegenwärtigen Lebens zu einem zukünftigen kein anderes seyn könne, als das Verhältniß der Prüfung zur Entscheidung. Da aber diese Voraussetzung mancherlei Unbequemlichkeiten, und darunter auch diese mit sich führt, daß dann von dem Leben derer, die als unmündige Kinder sterben, kein vernünftiger Zweck angeführt werden kann; so ist nicht abzusehn, warum man sie nicht lieber mit einer andern vertauschen sollte, nach welcher sich das gegenwärtige zu dem zukünftigen Leben nur wie der Anfang zu der Fortsetzung verhält — eine Vorstellung, die uns einestheils aller Unbequemlichkeiten der erstern überhebt, und bei der man anderntheils niemals in die wunderliche Gefahr geräth, um des ungewissen Schicksals in einer ungewissen Zukunft willen zu verzweifeln.

Wenn man in den ältern Zeiten gewohnt war, sich die Religion als Mittel zur Seeligkeit, und die Tugend nur als eine zufällige Folge der Religion zu denken, so hat man dafür in den neuern Zeiten angefangen, die Religion bloß als Mittel

zur Tugend, und hingegen die Seeligkeit als eine zufällige Folge der Tugend anzusehn. Indessen muß ich gestehen, daß mir diese Vorstellung der Religion, so gangbar sie auch ist, doch nichts weniger als auf haltbaren Gründen zu beruhen scheint. Einmal möchte die Erleichterung, die die Religion der Tugend schaffen soll, mehr auf Legalität, als auf Moralität hinauslaufen. Denn es ist nicht wohl zu begreifen, wie die Idee der Gottheit Einfluß auf moralische Entschließungen haben könne, außer durch die Triebfedern der Furcht, der Hoffnung, oder höchstens, (wie im Lutheranismus, und überhaupt im Christianismus,) der Liebe und Dankbarkeit. Aber selbst diese letztern sind ohne Zweifel nicht ganz rein moralisch, da man aus Liebe und Dankbarkeit zwar oftmals gut, aber bisweilen auch sehr böse handeln kann. Sodann setzt, meiner Meinung nach, die Annahme der Religion, als eines Erleichterungs-Mittels der Tugend, eine viel zu objective Ansicht der Religion voraus, indeß freilich die bloß subjective, (welche die Kantische Philosophie, soviel ich urtheilen kann, allein meint, wenigstens meinen sollte,) zu jenem Gebrauche bei weitem nicht zureicht. Man stellt dann immer die Unsterblichkeit und das Daseyn Gottes als etwas Wirkliches, obgleich nur aus praktischen Principien Erweisliches, auf, und stützt sich auf Beweise, die keinesweges das beweisen, was sie beweisen sollen. Aus der Pflicht, immer besser zu werden, denn heilig zu werden läßt sich nicht wohl als Ideal für den Menschen aufstellen, weil die Heiligkeit nicht

bloß, wie die Tugend, Besiegung, sondern selbst Abwesenheit aller Hindernisse des Guten fodert, was nun wohl nicht in unsrer Gewalt stehen möchte,) folgt sicher nicht Unsterblichkeit; denn die Foderung, auch dann noch sich zu bessern, wenn man schon gestorben ist, wäre unfehlbar nicht viel vernünftiger, als ein Mahnbrief eines Creditors an seinen bereits verstorbenen Schuldner. Aus dem Interesse der Vernunft für das Glück des Würdigen und gegen das Glück des Unwürdigen folgt ganz und gar nichts weiter, als daß die Vernunft in ihrer Sphäre nach diesem Interesse handeln werde, indeß außer ihrer Sphäre, und wo die Vernunft nichts zu befehlen hat, die Natur thun mag, was sie will, obgleich es der Vernunft mißfällt.

Wenn daher der Begriff der Religion nicht völlig leer — ein bloßer Name ohne Begriff — seyn soll, so wird man künftig die Religion nicht mehr als Erleichterungs-Mittel der Tugend, sondern vielmehr die Tugend selbst in gewisser Rücksicht als Religion betrachten müssen. Inwiefern nämlich die Tugend, als die Maxime nach übersinnlichen Principien zu handeln, nothwendig den Glauben an die Möglichkeit voraussetzt, in einer Sinnen-Welt nach Regeln einer übersinnlichen zu verfahren; insofern wird man allerdings sagen können, daß keine Tugend ohne diesen Glauben möglich sey, und daß also jeder Tugendhafte eben durch seine Tugend zugleich seine Religion an den

Tag lege. Will man sich mit dieser Auskunft, einen Begriff, der in seinem alten Gepräge verrufen ist, in einem neuen wieder in Credit zu bringen, nicht begnügen; so wird vermuthlich in kurzem nichts übrig bleiben, als ihn ganz außer Curs zu setzen, und dies dürfte vielleicht so übel nicht ausschlagen, wenn anders Lessing Recht hat, daß der Hang des Menschen, seine Schicksale in dieser, wie der, sie in einer andern Welt, zu wissen, beides gleich gefährliche Schwachheiten sind.

II.

Apologie der Versuche, durch Elementar Philosophie und Wissenschafts-Lehre die kritische Philosophie zur Wissenschaft κατ' ἐξοχήν zu erheben.

Anmerkung zu dem folgenden Aufsatze.

Der Verf. der Wissenschaftslehre hat immer geglaubt, daß die Unvernunft, welche in dem folgenden Aufsatze gezüchtigt wird, in demjenigen Publicum, für welches die Wissenschaftslehre bestimmt war, dessen Denkart und Bedürfnisse uns unsern Orts bekannt werden, und auf welches dieses Journal zunächst berechnet ist, schon durch sich selbst, ohne alle äußere Erinnerung, nichts als die vollkommenste Verachtung errege: und dies darum, weil theils der fade, unverständige und geistlose Scribler, der an der Spitze der Unternehmung steht, so weit man in der Nähe herum hören kann, von jeher äußerst gering geschätzt worden, sonach etwas unter seinen Auspi-

cien begonnenes schon a priori nur UnVernunft erwarten ließ; theils, weil die Ausführung bis jetzt dieser Erwartung völlig gemäß ausgefallen, indem den Annalisten ein dummes Berufen auf Auctorität, und übrigens Verdrehungen, Schmähungen, Beschimpfungen, und Verhetzungen statt aller andern Gründe dienten, auch die Absicht, Schriftsteller, welche das Vertrauen des Publicum schon besaßen, oder es erwerben konnten, zu verschreien, um auf sich selbst einige Aufmerksamkeit zu ziehen, und ihrer eignen Waare einen bessern Absatz zu verschaffen, zu klar am Tage lag. In jenen Gegenden aber, wo der größern Anzahl alles Auctorität, und sogar Jacob eine Auctorität ist, mag es nicht überflüssig seyn, über diesen Unfug einige Worte zu verlieren; und — da das Journal nicht für einen Theil des teutschen Publicum ausschließend bestimmt ist, so schien es den Herausgebern überhaupt, als solchen, zweckmäßig, einem auf jene Bedürfnisse berechneten Aufsatze die Aufnahme nicht zu versagen. Damit er desto mehr als Actenstück dienen kann, haben wir ihm auch seine Originalität, so viel immer möglich, gelassen.

„Disiungimus philoſophiam primam de metaphyſica. Illam communem ſcientiarum parentem, hanc naturalis philoſophiae portionem poſuimus. Atqui philoſophiae primae communia et promiſcua axiomata aſſignavimus.“

Baco de Verulamio
L. III, C IV. de augm. ſcient.

Der gelehrte, um den Flor der Philoſophie ſo ſehr beſorgte Herr Prof Reinhold, deſſen Verſuch einer Elementar-Philoſophie ſo viele kritiſche Philoſophen hämiſch

genug anbelferten, — man erlaube mir diesen trivialen Ausdruck, — dessen Philosophie man (den Verfasser des Aenesidemus ausgenommen) so kleingeistisch necken konnte und mochte; der Prof. Jacob nebst Co-Annalisten den Stab gebrochen zu haben vorgiebt, — Reinhold kam zuerst auf den Gedanken, die kritische Philosophie durch seine ElementarPhilosophie zur eigentlichen Wissenschaft zu erheben! Bekanntlich fand er viele Freunde, die seine ElementarPhilosophie studirten, prüften, annahmen. Daß einige derselben, denen nicht Nachbeten vorgeworfen werden kann, in einigen Punkten von ihm abwichen, z. B. von seiner Art zu beweisen, daß die Form der Vorstellung Einheit, der Stoff ein Mannichfaltiges seyn müsse, verdient als GegenErinnerung nicht beachtet zu werden, weil ja selbst Reinhold Erinnerungen und GegenBemerkungen sich nicht verbat, — wenn er sie gleich oft sehr bitter erwiederte. Er fand aber auch eben so bald viele und heftige Gegner, die theils gründliche Philosophen, theils muthwillige Flagellanten waren! Hr. Prof. Fichte und Abicht traten mit ihren Versuchen auf, als eben die Gegner Reinholds die Sache der ElementarPhilosophie als völlig verloren darstellten. Wirklich hatte von Seiten Reinholds ein tiefes Stillschweigen bis jetzt geherrscht, da er sich der Freude nicht erwehren konnte, in der Vorrede zum zweiten Bande seiner Beiträge doch noch einen Nachhall zu hinterlassen, wo er sagte: „er freue sich, von Einem nun einmal verstanden zu seyn, der verstehe, Ae-

nesidem in seine Schranken zurückzuweisen.“ Er meinte seinen Freund, Fichte, den Recensenten und scharfsinnigen Beurtheiler des Aenesidemus in der Jenaischen Allg. Litt. Zeit. 1794, Nro. 47. 48. 49.

Dieser sagt a. a. O. vom Aenesidemus, daß er es auf sich nähme, der Repräsentant des Skepticismus zu seyn, zu einer Zeit, wo die Freunde der kritischen Philosophie unter sich sehr uneinig wären; er nähme es auf sich, zu zeigen, daß bis jetzt die Vernunft, ihren großen Zweck, Philosophie als Wissenschaft zu realisiren, noch nicht erreicht habe; durch ihn sollte der Skepticismus sein Werk krönen; er sollte die forschende Vernunft bis an ihr erhabenes Ziel, Philosophie als Wissenschaft zu realisiren, vortreiben. Seine Waffen mussten vorzüglich gegen Reinholds ElementarPhilosophie gerichtet seyn, weil dieser nach dem Geständnisse der mehrsten Liebhaber der kritischen Philosophie die Begründung der Philosophie als Wissenschaft entweder schon vollendet, oder doch am vorzüglichsten vorbereitet habe.

Excurs I. Herr Prof. Jacob erklärte sich, im letzten Blatte seiner Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes 1795, laut als einen Gegner wider jeden Versuch durch ElementarPhilosophie oder Wissenschaftslehre die Philosophie als Wissenschaft κατ' ἐξοχήν zu begründen! Auch Hr. Prof. Beck hat

sich in den Annalen durch ein Fragment aus seinem einzig möglichen Standpunkte, u. s. w. hervorgethan!

Aenesidemus hatte nun einmal die Bahn gebrochen, man gieng ihm nach, und auch „die Annalen," wie Hr. Jacob selbst sagt, der übrigens von der Sache wenig oder nichts zu verstehen offenherzig bekennt, „haben auf die Schwäche der ElementarPhilosophie aufmerksam gemacht, den wahren Unterschied des Kriticismus und eines bloßen Spieles mit abstracten Begriffen angezeigt, ohne jedoch die Gründe der erstern zu verhehlen. (?) Ich will nicht behaupten, fährt Hr. J. fort, daß diese Sache schon abgethan, und ins Reine gebracht sey, — aber ich weiß doch, daß mehrere gute Köpfe, durch die Annalen veranlasst, den öden, dürren Weg der ElementarPhilosophie verlassen haben, und auf den wahren Gesichtspunkt der Sache mehr aufmerksam geworden sind." Aus meiner geringen Erfahrung setze ich hingegen dazu, daß auch mancher gute Kopf auf die Gegner Reinholds nun um so weniger zu halten anfieng, als er die Kniffe der Hallischen Annalisten mit Verachtung bemerkte, bemerken musste.

Reinholds Foderung, daß jeder, der sich als Gegner der ElementarPhilosophie aufwirft, einige Sätze

als bereits ausgemacht und gültig zum Grunde legen solle, um mit ihm aus Principien zu philosophiren, (denn contra negantem principia non est disputandum.) dieser Foderung that Aenesidemus Genüge. Er legte folgende Sätze zum Grunde: 1. (Thatsache.) Es giebt Vorstellungen in uns, in welchen theils unterscheidende, theils übereinstimmende Merkmale angetroffen werden. 2. (Regel der Beurtheilung.) Der Probierstein alles Wahren ist die allgemeine Logik, und jedes Räsonnement über Thatsachen kann nur insofern auf Richtigkeit Anspruch machen, als es mit den Gesetzen derselben übereinkommt. — Darauf beginnt er die Prüfung der Reinholdischen Grundsätze über die Bestimmung und die wesentlichen Eigenschaften einer ElementarPhilosophie. Aenesidem gesteht fürs erste zu, daß es der Philosophie an einem obersten allgemeingeltenden Grundsatze gemangelt habe, und daß sie nur nach Aufstellung eines solchen zum Range einer Wissenschaft sich werde erheben können; sofern scheint es auch ihm unläugbar, daß dieser Grundsatz kein anderer seyn könne, als derjenige, welcher den höchsten aller Begriffe, den der Vorstellung und des Vorstellbaren festsetze und bestimme.

Excurs II. Aber der Aenesidemus zeigt sich völlig in seiner Schwäche, und gar nicht als competenten Richter über Reinholds ElementarPhilosophie, indem er seinen Dogmaticismus bloß

giebt. Auf Veranlassung des §. 13 (Beyträge, 1r B.), daß kein Gegenstand als Gegenstand an sich vorstellbar sey, äußert sich Aenesidemus dahin, „es sey durch die ganze Einrichtung unsers Wesens uns einmal eingepflanzt, uns nur dann erst über unsre Erkenntnisse zu beruhigen, wenn wir den Zusammenhang und die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen und der in ihnen vorkommenden Merkmale mit einem Etwas, so ganz unabhängig von ihnen existire, vollkommen einsehe." Und so haben wir denn, wie Herr Fichte sagt, zum Grunde des neuen Skepticismus ganz klar und bestimmt den alten Unfug, der bis auf Kant mit einem Dinge an sich getrieben worden ist, gegen den selbst dieser und Reinhold sich noch lange nicht laut und stark genug erklärt haben, *) und der die gemeinschaftliche Quelle aller skeptischen sowohl als dogmaticistischen Einwendungen gewesen ist, die sich gegen die kritische Philosophie erhoben haben.

So innig auch hier der Skeptiker und Elementar-Philosoph übereinstimmen, so zweifelhaft

*) Die Annalisten sind auch hierinn des entgegengesetzten Sinnes! Vgl. 1796, 1s St. S. 27 und 1795, S. 84. Vgl. hingegen auch 1796, 4s St. S. 691.

bleibt es jedoch, sagt Hr. Fichte in seiner Recension, ob die Philosophie, selbst bei ihrer Einmüthigkeit über den zweiten Punkt, gewinnen möge, wenn sich etwa in der Zukunft zeigen sollte, daß dasjenige, was sich gegen den Satz des Bewusstseyns als ersten Satz der gesammten Philosophie mit Grunde erinnern lässt, auf die Vermuthung führe, daß es für die gesammte, nicht bloß für die theoretische, Philosophie noch einen höhern Grund geben müsse, als den der Vorstellung.

Hr. Fichte hat späterhin in seiner Wissenschaftslehre den Satz des Bewusstseyns nicht als solchen, sondern als erstes Princip der philosophiae primae verworfen, und einen höhern Satz an die Spitze seiner Wissenschaftslehre gestellt. Soviel zur historischen Einleitung über die Art und Weise, wie man bisher über den ersten Grundsatz der Philosophie als Wissenschaft — für und wider — dachte! Mir liegt gegenwärtig nur daran, darzuthun, daß es kein Wagestück sey, der Philosophie einen ersten Grundsatz zu geben!

Im Grunde betrachtet, glaube ich, ist Aenesidemus nicht sowohl wider ein höchstes, erstes Princip, UrPrincip der Philosophie, als vielmehr gegen den Satz des Bewusstseyns als seynsollendes UrPrincip der Philosophie, und zwar der gesammten Philosophie. Von dieser Seite hat also der „Versuch, die Philosophie zur

Wissenschaft κατ' ἐξοχήν zu erheben," nichts zu befürchten. Die Art und Weise nur, ihn auszuführen, bestritt er, und zwar die Reinhold's, weil dieser den ersten Versuch machte, eine Theorie des VorstellungsVermögens, d. i. eine ElementarPhilosophie oder philosophia prima, aufzustellen. Er stritt also nicht wider das Befugniß überhaupt, nicht einmal wider das Befugniß, das Reinhold sich mit Recht und ohne Bedenken zumessen konnte, sondern eigentlich wider das Benehmen Reinhold's und dessen Methode, mithin tastete er dessen Befugniß nicht im mindesten an. Von Aenesidemus Seite her ist also nichts, was ich gegenwärtig im Augenmerke habe, bestritten worden. In keiner andern Rücksicht habe ich eine Apologie Reinhold's gegen Aenesidem zu liefern, nachdem ich dessen Befugniß salvirt zu haben glaube, welches allein ich mir vornahm.

Aber wir kommen nun zu einem andern Manne, der wie ein rechter homuncio Reinholden anbelfert! Ob dadurch die Befugniß des leztern, die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben, aufgehoben sey, wollen wir sehen!

Ein Mann, der sagen konnte, und zu simuliren sich getraute, „er wisse Reinholden zu schätzen, und sey weit entfernt, ihn herabzuwürdigen," bemerkt in den Hallischen Annalen, „daß das rühmliche Urtheil Kants in Betreff der Vertrautheit Reinholds mit

dem Geiste seiner Philosophie jenen Reinhold betrifft, der noch nicht, verführt durch die Theorie des VorstellungsVermögens — dieses unfruchtbaren Products seiner Spitzfindigkeit, — von der reinen Lehre abgewichen war, noch nicht alles durch die Brille jener Theorie ansah. Der jetzige Reinhold, als ElementarPhilosoph, ist ein anderer, und kann auf nichts weniger rechnen, als daß Kant seine ElementarPhilosophie für verträglich mit dem Geiste seines Systems halte."

Hier ist nun Reinholden Abweichung von der reinen Lehre vorgeworfen worden! Aber hat er dadurch das Befugniß verloren, von dem wir bisher sprechen? „Er ist nun einmal abgewichen!" Nun wenn auch, welches ich nicht zu läugnen begehre, und wogegen die Apologie hier am unrechten Orte wäre, wenn es derselben bedarf, — wenn auch Reinhold von Kanten abwich, liegt denn alles daran, Kanten in allem beizutallen? Hängt hiervon die Existenz eines Philosophen ab? Wichen nicht auch andere Kantische Philosophen von den Dogmen ihres LehrSystems, das sie das reine nennen, (zum Unterschiede vom Reinholdischen, Fichtischen ꝛc. Systeme, wird es auch die strenge Observanz genannt!) ab? Haben sie ihre philosophische Existenz dadurch verwirkt? Und wenn nicht; was berechtigt zu dergleichen odiösen Ausfallen auf ElementarPhilosophen, wie die obigen sind? *) Wenn auch Reinhold

*) Wir halten dergleichen Ausfälle nicht sowohl für odiös, als für lächerlich, und bloß berechnet auf denselben

in seiner Theorie des VorstellungsVermögens in einzelnen Momenten dem Geiste des Kriticismus zuwider Sätze und Behauptungen wagte, (Seite V seiner Vorrede zu seinem 2ten Bande der Beyträge ist er ja selbst nicht abgeneigt, die Quellen neuer Misverständnisse, auch in den Mängeln seiner eignen Arbeiten aufzufinden!) so hat er darum den ehrenvollen Namen eines kritischen Philosophen (auf den er sich jedoch bekanntlich nichts zu gut hielt, indem er durch die Philosophie ohne Beinamen auch diese SectenBenennung verdrängen wollte!) noch nicht verwirkt. Mag er immerhin kein Kantianer von der strengen Observanz seyn, was liegt ihm am SectenNamen? Aber es giebt ja auch einen Unterschied zwischen kritischen Philosophen und Kantianern, etwa so, wie es einen Unterschied zwischen SelbstDenken und jurare in verba magistri giebt! Letztere mögen sich immerhin der strengen Obser-

sklavischen Pöbel, zu welchem die Urheber dieser Ausfälle selbst gehören. — „Reinhold hat Unrecht.„ — „Aber Kant hat ihn ja gelobt.„ — Elende Verehrer des großen Mannes; was folgt denn daraus? Er hat ja sogar Euch, ihr Stümper, gelobt. — Aber die Folgerung muß im allgemeinen bleiben, und desswegen in diesem einzelnen Falle, wo sie euch ungelegen ist, sorgfältig entfernt werden. Eine solche Kriecherei ist nicht erhört, seitdem es eine Geschichte der Philosophie giebt.

D. Herausg.

ganz rühmen, „(das so recht Kapucinerisch läßt, und um so auffallender ist, da diese litterärische sanculotische Kapuzinade und Franciscanade in einem Journale aufgeführt wird, das den imposanten und imponirenden Titel trägt: Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes.

Soviel wider den Vorwurf der Apostasie Reinholds! Er ist lächerlich, und aus einer blinden Anhänglichkeit an das Gelernte (neue Philosopheme könnten ja allenfalls nur mit Anstrengung, die man klüglich scheuet, verbunden seyn!) entsprungen; und also nicht rechtskräftig, das Befugniß Reinhold's zu einer ElementarPhilosophie zu annihiliren! Vielmehr hat, meines Dafürhaltens, in erwähnter Rücksicht Reinhold Veranlassung genug, sich des Befugnisses zu bedienen! — Reinhold beruft sich in dieser Absicht auf die Kantische Kritik der reinen Vernunft, wo er Winke gefunden zu haben glaubt, daß die kritische Philosophie, wie sie in Kants Kritik bestehe, noch vieles bedürfe, um Wissenschaft κατ' ἐξοχήν zu werden.

Hat nicht Kant so oft in der Krit. d. r. Vern. geäußert, daß diese nur die Propedeutik zur eigentlichen Wissenschaft der Philosophie sey? In der kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft (Kr. d. pr. V.) spricht Kant von der „Erwartung, es vielleicht dereinst bis

zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen VernunftVermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen, und alles aus einem Princip ableiten zu können, welches das unvermeidliche Bedürfniß der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse (theoretischer und praktischer) völlige Zufriedenheit findet.“ Hieraus erhellt die Wahrheit des Satzes der ElementarPhilosophen, daß es eines Bandes bedürfe, die theoretische und praktische Philosophie in Einem CentralPunkte zu vereinigen. Herr Schelling sagt daher (Vom Ich als Princip der Philosophie, Vorr. S. XIII) mit Recht, daß, gesetzt auch, daß die theoretische Philosophie Kants überall den bündigsten Zusammenhang behaupte, doch seine theoretische und praktische Philosophie schlechterdings durch kein gemeinschaftliches Princip verbunden seyen; die praktische scheint bei ihm nicht Ein und dasselbe Gebäude mit der theoretischen, sondern nur ein NebenGebäude der ganzen Philosophie zu bilden, das noch dazu beständigen Angriffen vom HauptGebäude aus bloß gestellt ist; dagegen, wofern das erste Princip der Philosophie gerade wieder ihr letztes ist, wenn das, womit alle, auch theoretische, Philosophie beginnt, selbst wieder letztes Resultat der praktischen ist, in dem sich alles Wissen

endet, — die ganze Wissenschaft in ihrer höchsten Vollendung und Einheit möglich werden muß.

Schon die Kritik der reinen Vernunft, sagt Herr Schelling, a a. O. S. XX, mit Recht, hat auf eine den logischen Formen zu Grunde liegende UrForm hingewiesen, sie aber nirgends bestimmt aufgestellt, was doch in einer vollendeten Wissenschaft geschehen muß, da die logischen Formen unmöglich durch sich selbst (jede einzeln durch sich selbst), sondern nur durch etwas Höheres, durch eine ihnen gemeinschaftlich zum Grunde liegende Form alles Wissens bestimmt seyn können. — Man wundert sich, (heißt es, Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie, S. 44) daß Kant den Zusammenhang einzelner Formen des Wissens, die er in einer Tafel vollständig machet, mit jener UrForm überall nirgends bestimmt *) angiebt, und

*) Eine Stelle der Krit. d. r. Vern. enthält wirklich eine Hinweisung auf diesen Zusammenhang, und die Wichtigkeit desselben in Bezug auf die Form aller Wissenschaft. Siehe Elementarl. II Th. I Abth. I B. I Hauptst. III Abschn. §. 11, der Krit. d. r. Vern. „Ueber der Tafel der Kategorieen lassen sich artige Betrachtungen anstellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunft-Erkenntnisse haben könnten. Denn daß diese Tafel im theoretischen Theile der Philosophie ungemein dienlich,

daß er gerade so, wie er jene UrForm, ohne sie an ein Princip anzuknüpfen, gleichsam ex abrupto aufstellt, auch die abgeleiteten Formen, als von keinem Princip abhängig dargestellt hat! Noch mehr wundert man sich hierüber, wenn man seine eigne Versicherung liest, daß alle diese Formen, die er nach vier Momenten ordnet, etwas gemeinschaftliches mit einander haben, daß z. B. allerwärts eine gleiche Zahl der Formen jeder Classe, nämlich drei seyen, daß überall die dritte aus der Verbindung der ersten und zweiten ihrer Classe entspringe, u. s. w.

ja unentbehrlich sey, den Plan zum Ganzen einer Wissenschaft, sofern sie auf Begriffen a priori beruht, vollständig zu entwerfen, und sie mathematisch nach bestimmten Principien abzutheilen, erhellt schon von selbst daraus, daß gedachte Tafel alle Elementar-Begriffe des Verstandes vollständig, ja selbst die Form eines Systems derselben im menschlichen Verstande enthält, folglich auf alle Momente einer vorhabenden speculativen Wissenschaft, ja sogar ihre Ordnung, Anweisung giebt, wie ich dann auch anderwärts (Metaph. Anfgr. d. N. W.) eine Probe gegeben habe.“ Solche Stellen, in denen solche Hinweisungen vorkommen, (gleichsam einzelne Strahlen, die dieser bewunderungswürdige Geist auf ein Ganzes der Wissenschaft hinwirft,) sind Burge der Richtigkeit derjenigen Züge, mit welchen Fichte (in der Vorr. über den Begriff der Wissenschaftslehre) denselben zu charakterisiren versucht hat.

Dieses weist doch gerade auf die UrForm hin, unter der sie alle gemeinschaftlich stehen, und die ihnen allen dasjenige mittheilt, was sie in Rücksicht auf ihre Form gemeinschaftliches haben. — Wenn man die Kantische Tafel dieser Formen genauer betrachtet, heißt es ferner, (Ueber die Möglichkeit ꝛc. S. 49), so findet man wirklich, daß Kant, anstatt die UrForm als Princip der übrigen ausdrücklich aufzustellen, (aber nach S. 46 zu urtheilen, war diese UrForm selbst bei ihm noch nicht ganz im Reinen, und Kant hat sie schon zu sehr specialisirt, als daß sie noch Princip aller andern Formen hätte seyn können!) sie unter den andern — in einer gleichen Reihe — gesetzt hat. Denn, daß die Formen der Relation nicht nur allen übrigen zu Grunde liegen, sondern wirklich identisch mit der UrForm (der analytischen und synthetischen und der gemischten) seyen, findet man sogleich bei genauerer Untersuchung. (Vgl. S. 49 — 56). Aber könnte man fragen: wenn doch die UrForm — der Tafel der Kategorieen überhaupt zu Grunde liegt, ohne jedoch näher angegeben zu seyn, liegt sie nur der Kategorie der Relation insonderheit zu Grunde, wie es dem soeben Gesagten zufolge zu seyn scheint? Liegt sie nicht auch den übrigen Formen der Quantität, Qualität und Modalität zu Grunde? Hierauf antwortet Hr. Schelling: Noch ist die Frage übrig, woher die Momente (der Quantität, Qualität und Modalität), wornach die abgeleiteten Formen geordnet sind, herkommen? Sie sind

unmittelbar mit dem höchsten Grundsatze gegeben, und hätten ganz bloß aus ihm auf die einfachste Art als etwas gegebenes entwickelt werden können. Denn es ist, wenn man nur überhaupt weiß, was durch eine Deduction dieser Momente verstanden werden soll, schlechterdings unmöglich, sie aus einem schon vorhandenen Begriffe abzuleiten, sie müssen schlechterdings nothwendig als eine Thatsache, aus einem Princip, das eine Thatsache überhaupt ausdrückt, abgeleitet werden.

Man muß die KategorieenTabelle nicht verstehen, wenn man nicht ahnet, daß sie aus einem höheren Standpunkte zu betrachten sind. Daraus erhellet denn aber auch, daß auch in diesem Stücke Kant einen Wink giebt, der mit aller Befugniß weiter verfolgt werden darf, ohne daß darum derjenige, welcher dieses wagt, ein Apostat von der reinen Doctrin und strengen Observanz — genennt zu werden verdient. Wer dies nicht bemerkt, der kann zum voraus schon die kluge Frage aufwerfen: Ist die Theorie des VorstellungsVermögens die Basis oder das Grab des Kriticismus? Stützt oder vernichtet sie die Grundsätze aller theoretischen und praktischen Philosophie? Hierauf antwortet sich nun auch der Antagonist Reinhold's, wie zu erwarten war! „Die besten Köpfe sind bekanntlich über diese Frage nicht einig. Viele achtungswürdige Männer sind aus guten Gründen überzeugt, daß nach jener Theorie, wenn man sie streng ver-

folgt, alles philosophische Wissen als unmöglich erscheinen muß." — Ich nehme gegenwärtig auf die Philosopheme nicht Rücksicht, die Reinhold aufstellte; es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, welche Sätze dem Kriticismus zuwider sind, hier, wo das Befugniß des ElementarPhilosophen in Frage ist, wo nicht untersucht wird, nicht untersucht zu werden braucht, wie er die Befugniß ausgeführt, sondern nur, wie er sie eingeleitet habe. Insoferne verdiente Reinholds Versuch keinesweges, von seinem Antipoden in den Annalen des philosophischen Schulmeisters, wie Herr Forberg den Herausgeber derselben schicklich benennet, beklext zu werden! Was aber die Auctoritäten betrifft, so ist auch soviel gewiß, daß Männer, die nicht minder achtungswürdig sind, als Reinholds Antipoden, überzeugt sind: Reinhold habe, der Mängel und Fehler seines Systems ungeachtet, nicht wenig zum innern Flor der kritischen Philosophie beigetragen.

Soviel zur factischen Apologie Reinholds! Nun, zur Untersuchung, wie Reinhold seinen Versuch eingeleitet habe, um auf Fichte's Wissenschaftslehre, und dessen Art und Weise, wie er seinen Versuch einleitete, zu kommen. Wir folgen Herrn Schelling, der in den Geist beider Systeme vorzüglich einzudringen Kopf hatte, dessen Schriften man mit Recht als Mittel zum Verständnisse der Wissenschaftslehre des Herrn Prof. Fichte empfehlen kann.

Die Kritik d. r. V. sollte nur die Propädeutik einer Philosophie als Wissenschaft κατ' ἐξοχήν seyn. Wissenschaft überhaupt aber, ihr Inhalt sey, welcher er wolle, ist ein Ganzes, das unter der Form der Einheit steht; dies ist nur in sofern möglich, als alle Theile derselben Einer Bedingung untergeordnet sind, jeder Theil aber den andern nur insofern bestimmt, als er selbst durch Eine Bedingung bestimmt ist. Die Theile der Wissenschaft heißen Sätze, diese Bedingung also Grundsatz. Wissenschaft ist demnach nur durch einen Grundsatz möglich. Soll der Grundsatz einer Wissenschaft überhaupt — Bedingung der ganzen Wissenschaft seyn, so muß er Bedingung sowohl ihres Inhaltes als ihrer Form seyn. Soll daher die Philosophie eine Wissenschaft seyn, in der ein bestimmter Inhalt mit einer bestimmten Form — und zwar nicht bloß willkürlich — verbunden ist, so muß ihr oberster Grundsatz nicht nur den gesammten Inhalt und die gesammte Form der Wissenschaft begründen, sondern auch selbst einen Inhalt haben, der mit seiner bestimmten Form nicht bloß willkürlich verbunden ist.

Durch die Reinholdische Elementarphilosophie sollte zunächst nur Eine von den beiden Fragen beantwortet werden, die aller Wissenschaft vorangehen müssen, und deren Trennung von einander bisher der Philosophie außerordentlich geschadet hatte, die Frage nämlich, wie der Inhalt einer Philosophie möglich sey,

während daß die Frage über die Möglichkeit der Form einer Philosophie durch sie im ganzen genommen, nur so beantwortet wurde, wie sie schon durch die Kr. d. r. V. beantwortet war, d. h. ohne daß die Untersuchung auf ein letztes Princip aller Form zurückgeführt worden wäre! Aber natürlich konnte, wenn nicht das ganze Problem über die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie gelöst war, auch der Theil davon, mit dessen Lösung sich die Theorie des VorstellungsVermögens beschäftiget hatte, nicht so gelöst werden, daß dadurch alle Foderungen in Ansehung desselben befriedigt wären!

Die Philosophie muß, wenn sie überhaupt eine Wissenschaft seyn soll, durch einen schlechthin absoluten Grundsatz bedingt werden, der die Bedingung alles Inhalts und aller Form enthalten muß, wenn er sie wirklich begründen soll. Dieses als wahr angenommen, wird die Frage: Von welcher Art soll der höchste Grundsatz seyn, da jeder andere schon als Grundsatz wieder einen höheren vorauszusetzen scheint? d h. soll es ein materialer oder ein formaler seyn? leicht aufgelöst. — Soll er ein materialer seyn, d. h. ein solcher, der bloß einen bestimmten Inhalt der Philosophie begründet, (wie der Reinholdische Satz des Bewusstseyns) so steht er nicht nur als Grundsatz überhaupt (seiner Möglichkeit nach), sondern auch als bestimmter Grundsatz (seiner Wirklichkeit nach) unter einer Form, durch die er als Grundsatz überhaupt, und als bestimm-

ter (einen bestimmten Inhalt ausdrückender) Grundsatz bestimmt ist. Der Satz des Bewusstseyns z. B. bleibt als materialer Satz immer ein bedingter Satz. Er soll doch, kann Aenesidemus sagen, ein Subject und Prädicat haben; wodurch soll die Verbindung derselben nur erst möglich werden, wenn ich nicht schon eine Form voraussetze, die ein Verhältniß des Subjects und Prädicats ausdrückt, und was hindert mich, so lange diese nicht vorhanden ist, jene aufzuheben? Wie soll ich überhaupt in irgend einem Satze etwas setzen, ohne eine Form des Gesetztseyns zu haben? Wenn ich durch einen Satz einen bestimmten Inhalt ausdrücke, so soll auch dieser Inhalt von jedem andern Inhalte unterschieden werden, wie ist dies möglich, wie kann ich irgend einen Inhalt als verschieden von jedem andern setzen, ohne eine Form dieses Setzens, durch die jeder bestimmte Inhalt, als von allem andern gesetzten verschieden, bestimmt wird, vorauszusetzen? Reinhold machte den Versuch, das empirisch bedingte (im Bewusstseyn vorkommende) Ich (Subject) zum Princip der Philosophie zu erheben. Kant wusste bei seiner Absicht, endlich den Streit der Philosophen nicht nur, sondern sogar der Philosophie selbst zu schlichten, nichts eher zu thun, als den eigentlichen Standpunkt, der ihm zu Grunde lag, in einer allbefassenden Frage zu bestimmen: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Reinhold hat sich das Verdienst erworben, durch Aufstellung des Satzes des Bewusstseyns diese Frage in

einer höhern Abstraction vorzustellen, und so die Antwort darauf auf eine sichere Art vorzubereiten; in ihm war die letzte Stufe der Abstraction erstiegen, auf der man stehen musste, ehe man zu dem kommen konnte, das höher ist, denn alle Abstraction. Die Frage, in ihrer höchsten Abstraction vorgestellt, ist: Wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen, und sich ein NichtIch schlechthin entgegenzusetzen? —

Aber man würde sehr wenig Einsicht in den nothwendigen Gang aller Wissenschaften verrathen, wenn man des Reinholdischen Versuchs, auch dann, wann die Philosophie weiter vorgerückt ist, nicht mit der größten Achtung *) erwähnen wollte. Er war nicht dazu bestimmt, das eigentliche Problem zu lösen, aber dazu, es auf die bestimmteste Art vorzustellen; und wer weiß nicht,

*) Reinholds Antagonist in Jacobs Annalen (Phil. Anzeig. S. 302) ist hierinn einer andern Meinung! „Reinholds Theorie, sagt er, wird in die Reihe verunglückter Versuche scharfsinniger Männer bei Seite gesetzt, und nur noch von wenigen — zum Behuf der Vollständigkeit der Geschichte der Wissenschaft — studirt werden.“ Ich halte auch diese Sprache für einen „Ruf einsamer Unken,“ der vom Philosophischen Anzeiger aus über ganz Deutschland weg tönt.

welche große Wirkung eine solche bestimmte Vorstellung des eigentlichen Streitpunktes gerade in der Philosophie hervorbringen muß, wo diese Bestimmung gewöhnlich nur durch einen glücklichen VorBlick auf die zu entdeckende Wahrheit selbst möglich wird.

Soll aber der oberste Grundsatz ein bloß formaler seyn, d. h. soll er nur eine bestimmte Form ausdrücken, wie der oberste Grundsatz der Leibnitzischen Philosophie; so muß diese Form unbedingt seyn, denn sonst würde der Grundsatz, der sie ausdrückt, schon als Grundsatz nicht der oberste seyn können, weil ihm, insofern er Grundsatz überhaupt ist, seine Form selbst wieder durch einen höheren bestimmt würde. Aber es giebt keine allgemeine Form, die nicht nothwendig irgend einen Inhalt (etwas, das gesetzt wird) und keine schlechthin unbedingte allgemeine Form, die nicht nothwendig einen bestimmten für sie einzig möglichen Inhalt voraussetzte.

Hier befinden wir uns in einem magischen Kreise, aus dem wir offenbar nicht anders herauskommen, denn nur durch die Annahme, auf die wir schon durch bloße Entwickelung des Begriffs eines obersten Grundsatzes gekommen waren, daß es Ein oberstes absolutes Princip gebe, durch welches mit dem Inhalte des obersten Grundsatzes, also mit dem Inhalte, der Bedingung alles andern Inhalts ist, nothwendig auch seine Form, die Be-

dingung aller Form ist, gegeben wird; so daß sich beide einander wechselseitig begründen, und auf diese Art der oberste Grundsatz nicht nur den gesammten Inhalt und die gesammte Form der Philosophie, sondern eben dadurch auch sich selbst seinen eigenthümlichen Inhalt und seine eigenthümliche Form giebt. Insofern er nämlich den Inhalt alles Inhalts enthält, giebt er auch zugleich sich selbst seinen Inhalt, und insofern er als bestimmter Grundsatz, Grundsatz der Form aller Form ist, giebt er zugleich sich, insofern er Grundsatz überhaupt ist, selbst seine Form. Die materiale Form führt die formale herbei. So wäre nicht nur Inhalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, sondern auch die bestimmte Form der Verbindung dieser beiden durch einen solchen *) obersten Grundsatz gegeben.

*) Aenesidemus läßt den Satz des Bewusstseyns nicht als den ersten Grundsatz der Philosophie als Wissenschaft κατ' ἐξοχήν gelten, weil er nicht durch sich selbst vollkommen bestimmt, nicht allgemeingeltend sey, er stehe unter dem Gesetze des Widerspruchs. Reinhold mußte schon, ehe Aenesidem auftrat, diesen Einwurf hören, und suchte dadurch seinen Gegner zu widerlegen, daß er Ueber das Fundament des phil. Wissens S. 85) behauptete, der Satz des Widerspruchs sey der erste unter den logischen, formalen Grundsä-

Inhalt und Form des absolut ersten Grundsatzes müssen sich wechselseitig herbeiführen. Dieses zu leisten war

sätzen, und der Satz des Bewusstseyns sey der erste unter den realen, materialen Grundsätzen. Beide müssten unabhängig von einander bestehen. — Daraus springt aber auch in die Augen, daß Reinhold das Bedürfniß eines ersten Grundsatzes der Philosophie als Wissenschaft κατ' ἐξοχήν zwar gefühlt, aber dessen nothwendige Beschaffenheit verkannt habe! Wie? könnte man Reinhold fragen, wenn doch der Satz des Widerspruchs die höchste Regel alles Urtheilens ist, muß nicht der Satz des Bewusstseyns, zum wenigsten der Form nach, unter dem Satze des Widerspruchs stehen? Und wenn dieses ist, mit welchem Rechte kann Reinhold den Satz des Bewusstseyns als das Fundament alles philosophischen Wissens, als den ersten Grundsatz der Philosophie als Wissenschaft betrachten, da aus ihm nur die Materie, (weil er bloß ein materiales Princip ist!) aber nicht auch die Form der Philosophie abgeleitet werden kann, die doch gewiß eben so wichtig ist? Reinhold's erster Grundsatz der Philosophie ist demnach nicht durch sich selbst bestimmt, — unvollständig. Er kann als solcher demnach die Stelle eines ersten, absoluten Princips der Philosophie als Wissenschaft nicht verdienen.

Zweck der Wissenschaftslehre des Herrn Prof. Fichte. Das Wie wird Herr Schelling noch kurz angeben, dessen Schreibart einigen verständlicher seyn soll, als die des Herrn Fichte. — Ein schlechthin, an sich selbst unbedingter Grundsatz, sagt der vortreffliche Commentator (Ueber die Möglichkeit u. s. w. S. 23), muß einen Inhalt haben, der selbst unbedingt ist, d. h. der durch keinen Inhalt irgend eines andern Grundsatzes (dieser Inhalt mag nun eine Thatsache, *) oder eine Ab-

*) Der Satz des Bewusstseyns, an die Spitze der gesammten Philosophie gestellt, heißt es in der oben angeführten Recension des Aenesidemus, gründet sich auf empirische Selbstbeobachtung, und sagt eine empirische Abstraction aus. Freilich fühlt jeder, der jenen Satz wohl versteht, einen innern Widerstand, demselben bloß empirische Gültigkeit beizumessen. Das Gegentheil desselben läßt sich auch nicht einmal denken; aber eben das deutet darauf hin, daß er sich noch auf etwas anderes gründen müsse, als auf eine bloße Thatsache. Recensent wenigstens glaubt sich überzeugt zu haben, daß dieser Satz ein Lehrsatz sey, der auf einen andern Grundsatz sich gründet; aus diesem aber a priori und unabhängig von aller Erfahrung sich streng erweisen läßt. Die erste unrichtige Voraussetzung, welche seine Aufstellung zum Grundsatze aller Philosophie veranlasste, war wohl die, daß man von einer Thatsache ausgehen müsse. Allerdings müssen wir einen realen, und nicht bloß forma-

straction und Reflexion seyn) bedingt ist. Dieses ist nur insofern möglich, als jener Inhalt etwas ist, das ursprünglich schlechthin gesetzt ist, dessen Gesetztseyn durch nichts außer ihm bestimmt ist, das also sich selbst (durch absolute Causalität) setzt. Nun kann nichts schlechthin gesetzt seyn, als das, wodurch alles andere erst gesetzt wird; nichts kann sich selbst setzen, als was ein schlechthin unabhängiges, ursprüngliches Selbst enthält, und das (schlechthin) gesetzt ist, nicht weil es gesetzt ist, sondern weil es selbst das Setzende ist. Dieses ist das ursprünglich durch sich selbst gesetzte Ich, welches durch alle angegebene Merkmale bezeichnet wird. Denn das Ich ist schlechthin gesetzt, sein Gesetztseyn ist durch nichts außer ihm bestimmt, es setzt sich selbst (durch absolute Causalität), es ist schlechthin gesetzt, nicht weil es gesetzt ist, sondern weil es selbst das Setzende ist. Ich ist Ich. Ich ist der Inhalt dieses Grundsatzes; Ich ist Ich, die materiale und formale Form, die einander wechselseitig herbeiführen. Der absolut erste Grundsatz, den die Wissenschaftslehre aufstellt, muß nun sowohl der Form als auch dem Gehalte nach durch sich selbst bestimmt seyn. Aber außer diesem giebt es noch zwei Grundsätze; einen, der Form — einzeln — nach, durch sich selbst bestimmten; und

len Grundsatz haben; aber ein solcher muß eben nicht eine That Sache, er kann auch eine That Handlung ausdrücken.

einen, dem Gehalte — einzeln — nach, durch sich selbst bestimmten Grundsatz. Beide zusammen machen den absolut ersten aus, weil Gehalt und Form sich selbst untereinander bestimmen müssen, denn sonst wäre das oberste Princip, wenn es einer der zwei einzelnen Grundsätze — der Form oder des Gehaltes seyn könnte, einseitig, und mithin eben dadurch zu einem UrPrincipe untauglich! Soviel zur Kunde, um einigermaßen abzunehmen, nicht wie Fichte seinen Versuch ausführte, sondern wie er ihn einleitete.

So sind wir zum UrPrincip, das die Wissenschaftslehre aufstellt, gelangt. Es war dies nothwendig, um nicht durch einen Sprung von Reinhold's ElementarPhilosophie zur Fichte'schen Wissenschafts-Lehre, (deren Grundsatz nun unser Augenmerk werden soll) zu kommen, da Fichte's Wissenschaftslehre Reinhold's ElementarPhilosophie nicht gänzlich verachten und übersehen konnte!

Der durch die Wissenschaftslehre beabsichtigte und aufgestellte Grundsatz der Philosophie als einer Wissenschaft κατ' ἐξοχήν kommt hier nur insofern in Betrachtung, als es uns um die Rechtfertigung des Befugnisses, der Philosophie einen ersten Grundsatz zu geben, und sie dadurch zu einer Wissenschaft κατ' ἐξοχήν zu erheben, — zu thun ist. Mich kann es in dieser Hinsicht dann wenig kümmern, ob die Vorwürfe,

Fichte habe sich an dem Geiste des Kriticismus nach der Aufstellung jenes Grundsatzes versündiget, gegründet seyen. Ob er vor derselben sich an ihm versündigt, wenn er sich des Befugnisses bedienen zu dürfen glaubte, dies ist Object der noch folgenden Untersuchung und, wenn es gelingt, der intentirten Apologie; die, so Gott will, factisch seyn wird, indem sie es nicht an Belegen wird fehlen lassen, die die Kritik anbietet.

Der Rec. des Herrn Fichte in Jacobs „Annalen der Philosophie" 1795, 18s St. S. 141 — ein Mann, der schwer auftritt, — thut, indem er Fichten angreifen will, Luftstreiche, wie ein gewandter Spiegelfechter. Von diesem Rec. ist in Wahrheit aus seiner dictatorischen Recension nichts zu lernen! Und doch kann so ein Kriticaster in den Tag hinein behaupten: „Wir glauben, jeden Leser, der wie ein Mann denkt, durch die (!) bisherige Beurtheilung der Fichte'schen Einfälle von ihrem gänzlichen Unwerthe überzeugt zu haben. Ein ungereimtes Mährchen ist in Wahrheit etwas ganz leidlicheres, als eine übersfeine Philosophie von dieser Art, weil in jenem die Ungereimtheit selbst doch noch unterhalten kann, diese aber gar nichts zu denken verstattet." Ich habe die erwähnte Recension fleißig und aufmerksam zu verschiednenmalen gelesen, in der Hoffnung, darinn auch nur einen einzigen Wink anzutreffen, daß Fichte recht oder unrecht thue, Einen obersten Grundsatz für die Philosophie als Wissenschaft aufzustellen, einen Wink nämlich, ob so ein Ver-

ſuch dem Kriticiſmus gemäß ſey — oder nicht, und warum? Darthun, daß ein ſolcher Verſuch dem Kriticiſmus gemäß ſey, wollte der Rec. nun einmal nicht, weil er ſelbſt es nicht erwartete, daß Fichte ſo einen Verſuch machen würde! Daß aber Fichte's Verſuch dem Kriticiſmus zuwider ſey, hat er erbärmlich durch Stoßſeufzer und Grimmaſſen dargethan, wie ſie eines ſolchen quod erat demonſtrandum würdig ſind. Denn die Methode, Stellen, die außer dem Zuſammenhange unmöglich können verſtanden werden, und voll Unſinn zu ſeyn ſcheinen müſſen, herauszureißen, und dabei in ein Lachen auszubrechen, iſt ja die leichteſte Art der Widerlegung!!!

Der 17jährige Metaphyſiker, der in den erwähnten Annalen (4s St.) über Herrn Schelling herfiel, mag wohl, wie er S. 32 ſagt, ein inniger, herzlicher Verehrer Kants ſeyn; allein auch er hat nicht das Befugniß zu dem quäſtionirten Verſuche vernichtet! Die Recenſion klingt ächt exjeſuitiſch, gerade, als ob ſie von einem Augsburger Kritiker herrührte! Wer ſie leſen will, kann ſich überzeugen! Bewahre Gott Kanten vor ſolchen innigen und herzlichen Verehrern und Freunden, die auf eine ſolche Weiſe jeden aufkeimenden Gedanken mörderiſch zu erſticken drohen, der nicht aus dem Schooße der ſtrengen Obſervanz hervorkommt! Ich will nicht entſcheiden, ſagt Hr. Prof. Fichte in der Vorrede zu ſeiner Einladungsſchrift, ob ſcherzhafte Männer, die den Philoſophen warnen, ſich durch die übertriebnen Er-

wartungen von seiner Wissenschaft doch nicht lächerlich zu machen, recht aus Herzensgrunde lachen, weil ihnen die Jovialität einmal angeboren ist; oder ob es nicht welche unter ihnen giebt, die sich bloß zum Lachen zwingen, um den weltunklugen Forscher ein Unternehmen zu verleiden, das sie aus begreiflichen Gründen nicht gerne sehen. Möchten sie doch das Lachen so lange verhalten, bis das Unternehmen völlig mislungen, und aufgegeben ist. Mögen sie dann unsers Glaubens an die Menschheit, zu der sie selbst gehören, und unsrer Hoffnungen von den großen Anlagen derselben, spotten; mögen sie dann ihren Trost-spruch: „es ist der Menschheit einmal nicht zu helfen; so war es und so wird es immer seyn!" wiederholen, so oft sie des Trostes bedürfen. — —

Die Wissenschaftslehre soll sich überhaupt nicht aufdringen, sondern sie soll Bedürfniß seyn, sagt Hr. Fichte, wie sie es ihrem Urheber war! Sie soll sich nicht aufdringen. Darum kann sie auch jene bekannten litterarischen Kniffe, und Pfiffe, jenen psychologischen Zwang, da man durch Seufzen, Stöhnen und Wehklagen, durch Berufung auf Auctorität, durch Appellation an die mannhafte Denkart der Leser, mehr überredet, als überzeugt, und mehr verschreit, als widerlegt, innig verachten; jene Kniffe und Pfiffe, wodurch man junge aufstrebende Köpfe vom Studium derselben abzuhalten sucht; wie dies denn offenbar der Zweck der Hallischen Annalisten ist. — Die Wissenschaftslehre soll Bedürfniß seyn? Warum? Dies sey nun unser Augenmerk!

Auf unsern absoluten Grundsatz alles Wissens, sagt Herr Prof. Fichte (Grundlage der Wissenschaftslehre S. 15) hat Kant in seiner Deduction der Kategorieen gedeutet; (S. die oben S. 253 in der Note angeführte Stelle aus Kants Krit.) er hat ihn aber nie als Grundsatz bestimmt aufgestellt. Wir wollen die Sache weiter besehen, als es Herr Fichte aus seinen eigenen Gründen thun wollte, da er sich das Weitere wahrscheinlich für den mündlichen Unterricht vorbehielt!

Daß Kant durch seine Kritik der reinen Vernunft nicht die Philosophie als Wissenschaft vollendet habe, in ihr sie nicht vollenden wollte, hat er selbst gesagt. „Man wird, sagt er, (in der Vorr zur Kr. der rein. Vern.) bei einer flüchtigen Uebersicht dieses Werkes wahrzunehmen glauben, daß der Nutzen davon doch nur negativ sey, uns nämlich mit der speculativen Vernunft niemals über die ErfahrungsGränze hinaus zu wagen, und das ist auch in der That ihr erster Nutzen.“ Dieses war demnach der erste und vorzüglichste Zweck der Kritik der reinen Vernunft. Sie suchte zu verhindern, daß nicht die Grundsätze, mit denen sich die speculative Vernunft über ihre Gränzen hinauswagt, (die aber vielmehr Verengung, statt Erweiterung, des VernunftGebrauchs zur Folge haben, indem solche transscendente Grundsätze wirklich die Gränzen der Sinnlichkeit oder der transscendentalen Welt, zu der sie gehören, über alles zu erweitern,

und so den reinen VernunftGebrauch gar zu verdrängen drohen;) den Gebrauch der letztern einschränken, oder gar vernichten! Wenn aber Kant gleich darauf auch von einem positiven Nutzen spricht, so ist dies gar kein GegenGrund, weil die Krit. d. r. Vernunft, als Kritik, im Grunde immerhin eigentlich nur negativ zu Werke geht, alle positiven, d. h. direct zur Wissenschaft zielenden Bemühungen aber nicht sowohl einer Kritik zustehen, als vielmehr einer neuen Doctrin. Hiermit verwerfe ich jedoch nicht die zufälligen, in Hinsicht auf die negative Function der Kritik genau genommen nicht nothwendigen, Bemühungen des Königsberger Weisen, Winke und Anweisungen zu geben, wie wir uns — gewarnt durch die Kritik vor den Abwegen — sicherer dem Philosophiren widmen können, ohne durch die enge GränzBestimmung eingeengt, stehen zu bleiben, sondern immerhin fortzurücken.

Man nehme also doch Rücksicht auf den Hauptzweck der Kritik. — Man muß, dünkt mich, an beiden Augen blind seyn, wenn man übersieht, oder schlau seyn, wenn man nicht zugeben will, was man seiner strengen Observanz unbeschadet, zugeben sollte. Was würden wohl die Anhänger der vorgeblichen reinen Lehre dazu sagen, wenn man ihnen ausdrückliche Worte Kants nachweisen könnte, in denen er seine Kritik der Vernunft einem Systeme der Vernunft geradezu entgegengesetzte, sich von gewissen Verbindlichkeiten los-

spräche, darum weil er kein System sondern nur eine Kritik zu liefern vorhabe? Hier sind dergleichen Worte. S. 108, ff. d. Krt. d. r. Vern. sagt Kant: „Der Definition dieser Kategoriecn überhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissentlich, ob ich gleich im Besitz derselben „seyn möchte. In einem Systeme der reinen Vernunft „würde man sie mit Recht von mir fodern können; aber „hier würden sie nur den Hauptpunkt der Untersuchung „aus den Augen bringen.“ Was deutet denn dieses hier an? Die Stelle steht in der Kritik. Die Kritik hat nach Kant einen andern Hauptpunkt der Untersuchung als das System. — Was wird denn nun das servum pecus sagen? Etwa, daß K. nur aus übergroßer Bescheidenheit sich so ausgedrückt habe? Oder, daß das nur der damalige Kant, als er noch der einzige kritische Philosoph war, und wohl selbst ein System der Vernunft zu liefern gedachte, gesagt habe, der jetzige aber, seit den Reinholdischen, und Fichte'schen Untersuchungen, es gewiß nicht mehr Wort haben werde; (gerade so, wie sie auch eine Unterscheidung zwischen dem ehemaligen, und dem jetzigen Reinhold machen;) und daß sie das letztere aus den posttäglich bei ihnen eintreffenden Königsbergischen Zetteln, dem Urquell aller ihrer Weisheit, darzuthun erbötig sind? Ich denke, sie werden das letztere sagen; denn, wer könnte, oder wer möchte alle ihre Zettel verificiren?

Was werden sie zu der folgenden Stelle sagen, die wieder factisch zum Beweise dienet, daß die Kritik

die Philosophie als Wissenschaft noch nicht vollendet habe, nicht, als solche, vollenden konnte, und daß man darum Befugniß haben müsse, den Versuch zu machen, die Philosophie zur Wissenschaft κατ' ἐξοχην zu erheben? Man könnte diese Stelle an ihrem Orte selbst nachlesen; aber aus guten Gründen setze ich sie, um dieser Mühe Einige zu überheben, die gerne darüber hinwegschlüpften, in diese Apologie! „Die Kritik, sagt Kant in der Vorr. zur Kr. d. r. V., ist die nothwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik, als Wissenschaft, die nothwendig dogmatisch (d. i. aus sichern Principien a priori strenge beweisend), und nach der strengsten Foderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden muß; denn diese Foderung an sie, da sie sich anheischig macht, gänzlich a priori, mithin zu völliger Befriedigung der speculativen Vernunft, ihr Geschäft auszuführen, ist unnachläßlich. In der Ausführung des Plans also, den die Kritik vorschreibt, d. i. im künftigen System der Metaphysik, müssen wir dereinst der strengen Methode des berühmten Wolf, des größten unter den dogmatischen Philosophen, folgen, der zuerst das Beispiel gab, wie durch gesetzmäßige Feststellung der Principien deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen, der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sey, der auch eben darum eine solche, als Metaphysik ist, in diesen Stand zu versetzen vorzüglich geschickt

war, wenn es ihm beigefallen wäre, durch Kritik des Organs, nämlich der reinen Vernunft selbst, sich das Feld vorher zu bereiten (ein Mangel, der nicht sowohl ihm, als vielmehr der dogmatischen Denkungsart seines Zeitalters beizumessen ist). Diejenigen, welche seine Lehr-Art und doch zugleich auch das Verfahren der Kr. d. r. V. verwerfen, können nichts anders im Sinne haben, als (aufgemerkt, Herren von der „strengen Observanz und reinen orthodoxen Lehre!“) die Fesseln der Wissenschaft gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewissheit in Meinung, und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln“. — — Die Kritik der Vernunft selbst ist zwar wissenschaftlich, aber nicht Philosophie und Wissenschaft! Nur Winke konnte sie geben, wie die Philosophie als Wissenschaft seyn solle! Sie selbst zu liefern, Philosophie zur Wissenschaft κατ' ἐξοχήν zu erheben, war nicht Zweck der VernunftKritik als solcher; konnte es nicht einmal seyn. Winke gab sie nur, einzelne Funken, welche die thätigen VernunftMänner und Priester der himmlischen Philosophie entflammen sollten!!

Daß die Kritik der reinen Vernunft als „besondere Wissenschaft“ zur Wissenschaft κατ' ἐξοχήν, Philosophie, führe, hat sie selbst gesagt. Sie selbst kann und muß immerhin eine „besondere“ Wissenschaft seyn, wenn sie nicht willkürlich *) die Gränzen des Ver-

*) Ich kann nicht umhin, ein vortreffliches Fragment, das hieher Bezug hat, aus der Beantwortung

nunftGebrauches bestimmen will! Denn sie hat es mit der Vernunft zu thun. Die Vernunft selbst ist das Vermögen,

einer Anfrage, welche Herr „v. Schilling" im philosophischen Journale des Herrn Prof. Abicht übernahm, — herzusetzen! „Es ist richtig, sagt dieser Gelehrte vom Adel, daß, wer wissen will, ob seine Uhr recht gehe, ihren Gang mit dem Laufe der Planeten, oder mit einer andern richtigen Uhr vergleichen müsse, daß, wer ein Maß als richtig anerkennen will, solches mit einem andern vergleichen müsse, über dessen Richtigkeit kein Zweifel ist. Dieser Satz giebt zu: daß alles, worüber ein Zweifel ist, verglichen werden muß mit etwas, worüber kein Zweifel ist, um seinen Werth zu bestimmen; daß ein Maßstab für die Gewissheit vorhanden ist; daß dieser Maßstab der Lauf des Wirklichen oder die Beschaffenheit des Wirklichen sey, als etwas gewisses, worüber kein weiterer Streit statt findet; daß Gewissheit auf diese Art zu erhalten möglich sey; daß also, da nur mittelst der Vernunft verglichen werden kann, nur durch sie Gewissheit zu erhalten möglich sey. Auf obigen Satz will man aber die Behauptung bauen, daß über die Vernunft selbst darum keine Gewissheit möglich sey, weil die Vernunft nur an der Vernunft geprüft werden könne. Dieser zweite Satz ist aber grundfalsch, und hierinn liegt der Irrthum des ganzen Schlusses. Die Vernunft kann nur durch die Vernunft geprüft werden, nach dem zugegebenen Satze, da nur durch ihr Richteramt

welches die Principien der (theoretischen und praktischen) Erkenntniß a priori an die Hand giebt! Reine Vernunft ist diejenige, welche die Principien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält. (S. die Einleitung in die VernunftKrit. Nro. VII). Der Inbegriff derjenigen Principien, nach denen alle reine Erkenntnisse a priori können erworben und wirklich zu Stande

Gewißheit möglich ist; aber die Vernunft kann nicht an der Vernunft geprüft, sondern sie muß nothwendig am Laufe der ganzen Wirklichkeit geprüft und damit verglichen werden, als mit Etwas gewissem, worüber kein Zweifel ist; wenn ich meine Augen prüfe, so prüfe ich sie nicht an den Augen, weil ich sie nothwendig durch sie prüfen muß, sondern an der Beschaffenheit der Wirklichkeit, ohne daß der Sicherheit der Prüfung darum etwas abgeht. An der Uhr wird nicht die Uhr selbst, an den Augen werden nicht die Augen selbst geprüft, sondern das Resultat ihrer Thätigkeit wird mit der Wirklichkeit verglichen. Die Vernunft ist nicht einmal Richter zwischen sich selbst und der Wirklichkeit, sondern nur zwischen ihren gegebnen Vorstellungen und der Wirklichkeit, so wie der Künstler nur zwischen seiner Arbeit und den Gesetzen der Kunst urtheilen kann." Darum muß die Kritik selbst wissenschaftlich, „besondere Wissenschaft" seyn, um auf die Philosophie als Wissenschaft nicht mit ungewissen Winken hinzudeuten!

gebracht werden, ist das Organon der reinen Vernunft. Die ausführliche Anwendung eines solchen Organons würde ein System der reinen Vernunft verschaffen. Da dieses aber sehr viel verlangt ist, und es noch dahin steht, ob auch hier überhaupt eine Erweiterung unserer Erkenntniß und in welchen Fällen sie möglich sey; so können wir eine Wissenschaft der bloßen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Gränzen (VernunftKritik) als die Propädeutik zum System der reinen Vernunft ansehen. Eine solche würde nicht eine Doctrin, sondern nur Kritik der reinen Vernunft heißen müssen, und ihr Nutzen würde in Ansehung der Speculation wirklich nur negativ seyn, nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Läuterung unserer Vernunft dienen, und sie von Irrthümern frei halten, welches schon sehr viel gewonnen ist. Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich seyn soll, überhaupt beschäftigt; ein System solcher Begriffe nenne ich Transscendentalphilosophie. Diese aber ist wiederum für den Anfang zu viel. Denn weil eine solche Wissenschaft sowohl die analytische Erkenntniß, als die synthetische a priori vollständig enthalten müsste, so ist sie, soweit es unsere Absicht betrifft, von zu weitem Umfange, indem wir die Analysis nur soweit treiben dürfen, als sie unentbehrlich nothwendig ist, um die Principien der Synthe-

sis a priori, als um die es uns nur zu thun ist, in ihrem ganzen Umfange einzusehen. Diese Untersuchung, die wir eigentlich nicht Doctrin, sondern nur transscendentale Kritik nennen können, weil sie nicht Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat, und den Probierstein des Werthes, oder Unwerthes aller Erkenntnisse a priori abgeben soll, ist das, womit wir uns jetzt beschäftigen. Eine solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu einem Organon, und wenn dieses nicht gelingen sollte, wenigstens zu einem Kanon desselben, nach welchem allenfalls dereinst das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft, (aufgemerkt! Antipoden und Antagonisten!) (es mag nun in Erweiterung oder bloßer Begränzung ihrer Erkenntniß bestehen, sowohl analytisch als synthetisch dargestellt werden könnte. Denn daß dieses möglich sey, ja daß ein solches System von nicht gar zu großem Umfange seyn könne, um zu hoffen, es ganz zu vollenden, läßt sich zum voraus daraus ermessen, u. s. w.

Die Kritik muß, wenn die Philosophie zur Wissenschaft erhoben werden soll, sichten, trennen, was nicht darein gehört! Die Wissenschaft aber, welche den Plan zur Philosophie als Wissenschaft κατ' ἐξοχὴν realisirt, heißt, da sie die Gründe alles unsers Wissens selbst wissenschaftlich aufzustellen hat, am schicklichsten

Wissenschaftslehre. Was wollen nun Jacobs Annalen der Philosophie hierauf antworten? Declamiren? Schimpfen? Nun so sey's! „Der Aberglaube schützt, statt Gründen, sich mit Teufeln„ sagt Dusch. Ich bin kein Gaßner, der sie auszutreiben vermöchte. Mag man doch fernerhin sein Wesen treiben zur Ehre der orthodoxen, strengen Observanz, zur Glorie der „reinen" Lehre! — Aber Erbauung stiftet es wenig, wenn Antipoden der ElementarPhilosophie und WissenschaftsLehre, mit aberwitzigem und läppischem Hohngelächter, Männer, die redlich nach Wahrheit forschen und Gegen Gründe nicht verachten, dem zischenden litterärischen Jahnhagel zu überantworten suchen, dem solche Auftritte ungemein interessant zu seyn scheinen, während dabei der nach Wahrheit ruhig forschende Mann gähnt oder sich ärgert. Bei Buchananus heißt dieser Pöbel gens ratione carens. Sich mit dergleichen Homuncionen abgeben, ist wahrer Verlust für unsre Bestimmung, stets besser zu werden, und besser zu machen. Der Geist der Gründlichkeit, der jedes Philosophirenden sich zeitig genug bemächtigen wird, wenn er Philosophie nur nicht für eine Markt-Waare hält, deren man in ein paar Stunden für einige Groschen sich leicht bemächtigen könne, neckt keinen, der Wahrheit sucht, und für Wahrheit glüht. Ihm acht jeder Stümper gut, wenn er ihm nur nicht in den Weg tritt! Kann oder will dieser oder jener ihm nicht nachfolgen, so verstattet er demselben ruhig, den Augilen gleich (einem afrikanischen Volke, zwischen den Garamanten und

und Troglodyten, das keine andere Götter, als die Geister und Schatten ihrer Verstorbnen anerkannte, diese als Orakel fragte, und was es auf ihren Gräbern dachte, für göttliche Antwort hielt,) von dem Fetisch des Kantischen Buchstabens sich antworten zu lassen, was ihnen gut dünkt.

Wir kommen auf Kant zurück, um uns durch einige Stellen von der Nothwendigkeit zu überzeugen, daß die Vernunft Einheit der Philosophie als Wissenschaft tentire! In seinen Prolegomenen (§ 27, im ersten Abs.) spricht er von der Vollständigkeit der Kategorieen-Tafel, daß alle synthetische Grundsätze a priori, die sich doch auf jene gründen, vollständig und nach Einem Princip a priori ausgeführt werden! In §. 40 sagt er: Es kann einem Philosophen nichts erwünschter seyn, als wenn er das Mannichfaltige der Begriffe oder Grundsätze, die sich ihm vorher durch den Gebrauch, den er von ihnen in concreto gemacht hatte, zerstreut dargestellt hatten, aus Einem Princip a priori ableiten, und alles auf solche Weise in eine Erkenntniß vereinigen kann. Vorher glaubte er nur, daß, was ihm nach einer gewissen Abstraction übrig blieb, und durch Vergleichung unter einander, eine besondere Art von Erkenntnissen auszumachen schien, vollständig gesammelt sey; — aber es war nur ein Aggregat! Jetzt weiß er, daß gerade nur soviel, nicht mehr, nicht weniger, die Erkenntnißart ausmachen könne, und sieht die Nothwendigkeit seiner Ein-

theilung ein; welches ein Begreifen ist, und nun allererst ein System. — Diesem zufolge, wurden einige aristotelische Kategorieen ausgeschlossen, weil kein Princip vorhanden war, nach welchem der Verstand völlig ausgemessen, und alle Functionen desselben, daraus seine reine Begriffe entspringen, vollzählig und mit Präcision bestimmt werden konnten. Um aber Ein solches Princip aufzufinden, sah ich mich nach Einer Verstandes-Handlung um, die alle übrige enthält, und sich nur durch verschiedne Modificationen oder Momente unterscheidet, das Mannichfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich: diese Verstandes-Handlung bestand im Urtheilen.*)" Hieraus leuch-

*) Die menschliche Vernunft, sagt Hr. Kant zu Ende des 3ten Abschn. der Antinomie der r. Vern., ist ihrer Natur nach architektonisch, d. i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu Einem möglichen Systeme, und verstattet daher auch nur solche Principien, die eine vorhabende Erkenntniß wenigstens nicht unfähig machen, in irgend einem Systeme mit andern zusammenzustehen. Die Sätze der Antithesis sind aber von der Art, daß sie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntnissen gänzlich unmöglich machen, da die Antithesis nirgend ein Erstes einräumt, und keinen Anfang, der schlechthin zum Grunde des Baues dienen könnte, so ist ein vollständiges Gebäude der Erkenntniß bei dergl. Voraussetzungen

ket der Geist des Königsberger Weisen hervor, alle Functionen der Vermögen der Spontaneität auf Einheit zurückzuführen; ein Band, das die verschiednen Functionen des Ich überhaupt vereint, ist, was der menschlichen Vernunft Noth ist! Meiner Ueberzeugung zufolge sind alle die mehr oder minder auffallenden Winke der Vernunft-Kritik, die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben, (dadurch, daß diese Wissenschaft: Philosophie, von Einem obersten unbedingten UrPrincipe abhängt!) bloß Winke, die theoretische Philosophie zur Wissenschaft κατ' εξοχην zu erheben, die gesammte Philosophie als Wissenschaft wäre dadurch noch nicht vorzüglich beabsichtigt. Allein soll unsre Philosophie nicht Stückwerk seyn, so ist es nothwendig, zu bedenken, was Kant in der Krit. d. pr. Vern. zu Ende der kritischen Beleuchtung der Analytik der r. Vern. sagt: Nämlich, „daß jeder

völlig unmöglich. Daher führt das architektonische Interesse der Vernunft (welches nicht empirische, sondern eine VernunftEinheit a priori fodert) eine natürliche Empfehlung für die Behauptungen der Thesis bei sich. — Die Principien des Erkenntniß- Gefühl- und BegehrungsVermögens machen, auch zusammen geordnet, kein Ganzes aus, wenn nicht Ein Princip der Grund des Gebäudes, der Wissenschaft κατ' εξοχην: Philosophie, ist. Ein Ganzes in allen Principien der Functionen des Ich hervorzubringen, ist einziges Interesse der Vernunft.

Schritt, den man mit der reinen Vernunft thut, sogar im praktischen Felde, wo man auf subtile Speculationen gar nicht Rücksicht nimmt, dennoch sich so genau und zwar von selbst an alle Momente der Kritik der theoretischen Vernunft anschließe, als ob jeder mit überlegter Vorsicht, bloß um dieser Bestätigung zu verschaffen, ausgedacht wäre. Eine solche auf keinerlei Weise gesuchte, sondern (wie man sich selbst davon überzeugen kann, wenn man nur die moralischen Nachforschungen bis zu ihren Principien fortsetzen will) sich von selbst findende, genaue Eintreffung der wichtigsten Sätze der praktischen Vernunft mit den oft zu subtil und unnöthig scheinenden Bemerkungen der Kritik der speculativen, überrascht, und setzt in Verwunderung, und bestärkt die schon von andern erkannte und gepriesene Maxime, in jeder wissenschaftlichen Untersuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang ungestört fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, womit sie außer ihrem Felde etwa verstoßen möchte, sondern sie für sich allein, soviel man kann, wahr und vollständig zu vollführen. Oftere Beobachtung hat mich überzeugt, daß, wenn man diese Geschäfte zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte — in Betracht anderer Lehren außerhalb — mir bisweilen sehr bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so lange aus den Augen ließ, und bloß auf mein Geschäft acht hatte, bis es vollendet sey, endlich auf unerwartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammen stimmte, was sich ohne die mindeste

Rücksicht auf jene Lehren, ohne Parteilichkeit und Vorliebe für dieselbe, von selbst gefunden hatte.„ Kant äußert darum mit Recht „die Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen VernunftVermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen, und alles aus einem Princip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfniß der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständigen systematischen Einheit ihrer (theoretischen und praktischen) Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet" — Dieses ist es, was der Philosophie als Wissenschaft Noth ist; was die Kritik beabsichtigte, und die Wissenschaftslehre des Hrn. Fichte zu realisiren zum Zwecke hat!

Die gesammte Philosophie soll demnach durch das UrPrincip, durch die UrHandlung des Ich begründet werden. Hier ist alle Einseitigkeit sorgfältig zu vermeiden. Aus dieser gegründeten Ursache muß ich die Leser ersuchen, mir zu erlauben, nun über die Schranken des mir gesteckten Zweckes einer Apologie für die bloße Befugniß, die ich hier endigen könnte, mich auszudehnen, und auf eine Einseitigkeit in Betreff des Charakters (wenn ich dieses Worts mich bedienen darf,) des UrPrincips aufmerksam zu machen, die ich neuerlich an einem Freunde der Fichtischen Wissenschaftslehre bemerkte!!

Das schlechthin oberste Princip der Philosophie als Wissenschaft κατ' ἐξοχήν wäre einseitig, wenn es bloß theoretisch wäre. Die theoretische Philosophie würde zwar dadurch wissenschaftlich begründet; aber die praktische stünde, im Falle das UrPrincip der Philosophie bloß theoretisch wäre, isolirt da! Das absolut erste Princip muß also beide, die theoretische und praktische Philosophie begründen, die eine so gut als die andere, weil sie doch im Grunde genommen nur eine Philosophie sind, nur verschieden durch dieselbe Spontaneität wirken!

Ich glaube aber auch, daß es eben so unrichtig sey, zu behaupten, daß das oberste absolute Princip der gesammten Philosophie als Wissenschaft ein praktisches seyn müsse, wie Herr Schelling neuerlich im Intelligenz Blatte zur A. L. Z. 1796 Nro. 165. behauptete; (da er zuvor mit Grunde läugnete, daß das absolut oberste, erste Princip der Philosophie als Wissenschaft ein theoretisches seyn könne!) diese Bemerkung betrifft auch das v. Schillingische praktische (seynsollende) UrPrincip: Seyn ist gut, (S. in dem Phil. Journ. Bd. II, S. 234) und das Peutingerische: Gott ist!

Man erlaube mir nun, die Leser mit Herrn Schellings Aeußerung, die Manchem vielleicht nicht zur Hand ist, bekannt zu machen. „Der Zweck des Vfs., sagt er in seiner Antikritik, war: die Philosophie von der

Erlahmung zu befreien, in welche sie durch die unglücklichen Untersuchungen über einen ersten Grundsatz der Philosophie unausbleiblich fallen musste, zu beweisen, daß wahre Philosophie nur mit freien Handlungen beginnen könne, und daß abstracte Grundsätze an der Spitze dieser Wissenschaft der Tod alles Philosophirens seyen; — die Frage: von welchem (abstracten?) Grundsatze die Philosophie anfangen müsse, schien ihm eines freien Mannes, der sich selbst fühlt, unwürdig. — Indem er die Philosophie für reines Product des freien Menschen, gleichsam für Einen Act der Freiheit hält, glaubte er höhere Begriffe von ihr zu haben, als mancher weinerliche Philosoph, der von der Uneinigkeit seiner Collegen die Greuel der französischen Revolution und alles Unglück der Menschheit ableitete, diesem Unglücke aber durch einen leeren nichts sagenden Grundsatz abhelfen wollte, in dem er sich die ganze Philosophie gleichsam eingeschachtelt dachte. — Er glaubt, daß der Mensch zum Handeln, nicht zum Speculiren geboren sey, daß also auch sein erster Schritt in der Philosophie den Antritt eines freien Wesens verkündigen müsse. Er hielt ebendesswegen sehr wenig auf geschriebene Philosophie, noch viel weniger auf einen speculativen Satz an der Spitze der Wissenschaft; am allerwenigsten aber auf die allgemeingültige Philosophie, der sich billig nur ein Weltweiser rühmen sollte, dessen Philosophie, wie Lessings Windmühle, mit allen 32 Winden in Freundschaft lebt. Weil aber das philosophische Publi-

cum einmal nur für erste Grundsätze Ohren zu haben schien, so konnte sein erster Grundsatz, in Bezug auf den Leser, nur ein Postulat seyn, die Foderung derselben freien That, mit der seines Erachtens erst alles Philosophiren beginnen kann. Das erste Postulat aller Philosophie, frei auf sich selbst zu handeln, schien ihm so nothwendig, als das erste Postulat der Geometrie, eine gerade Linie zu ziehen; so wenig der Geometer die Linie beweist, eben so wenig sollte der Philosoph die Freiheit beweisen. Indeß wird und muß die Philosophie, die doch selbst nur eine Idee ist, deren Realisirung der Philosoph selbst nur von der praktischen Vernunft erwarten kann, so lange unverständlich und sogar lächerlich bleiben, als man unfähig sich zu Ideen zu erheben, auch von Kant nicht gelernt hat, daß Ideen überhaupt nicht Gegenstände einer müssigen Speculation, sondern des freien Handelns seyn müssen, daß das ganze Reich der Ideen nur für die moralische Thätigkeit des Menschen Realität hat, und daß der Mensch da keine Objecte mehr finden darf, wo er selbst zu schaffen, zu realisiren beginnt. Kein Wunder, daß unter den Händen eines Menschen, der Ideen theoretisch bestimmen will, alles zum Hirngespinst wird, was über die Tafel der Kategorieen hinausgeht, daß die Idee des Absoluten in seinem Kopfe einer Geschichte des Niemand gleichgilt, und daß er da, wo der Andere erst recht frei sich fühlt, nichts als daß große Nichts vor sich sieht, das er nicht auszufüllen weiß, und das ihm kein anderes Bewusstseyn, als das

seiner eignen Gedankenlosigkeit übrig lässt. Ein Beweis, daß sein Geist nie gelernt hat, frei auf sich selbst zu handeln, und daß er seinen Rang in der GeisterWelt nur durch ein mechanisches Denken zu behaupten weiß. Der Mensch wird sein Eigenthum, die Wissenschaft, reclamiren, sie ist ferner keine Waare mehr, die man auf öffentlichem Markte feil bieten darf."

Ich füge meine Gedanken über Herrn Schellings Behauptung bei, welche einen theoretischen Satz an der Spitze aller Philosophie verwirft, und dafür einen praktischen adoptirt! Ich bemerke, daß der UrSatz der Philosophie als Wissenschaft, den die Fichte'sche Wissenschaftslehre aufstellt, Ich = Ich, geeignet sey, alle Einseitigkeit zu vermeiden, indem er theoretisch betrachtet das Princip der theoretischen Philosophie, praktisch betrachtet das Princip der praktischen Philosophie seyn kann, seyn muß, und ist! Dasselbe UrPrincip wird nur verschieden ausgedrückt, je nachdem es auf eine theoretische oder praktische Function des Ich sich bezieht, und eben darum, weil es das höchste und UrPrincip ist, und mit verschiednen Ausdrücken an die Spitze der theoretischen sowohl als praktischen Philosophie gestellt zu werden fähig ist, als UrPrincip Ein Princip ausmacht, und so die gesammte Philosophie, die Philosophie als Wissenschaft, als die Eine Wissenschaft begründet, — frei von aller Einseitigkeit! Der erste Grundsatz der Philosophie als Wissenschaft muß

vollständig seyn! Ist er aber nach dem Dafürhalten des Herrn Schelling ein bloß praktischer, wie reicht er zu, um von ihm aus alle übrige (theoretische und praktische) Erkenntnisse zu begründen? Wie ist durch ihn theoretische Philosophie möglich? Und sind wir gleich zum Speculiren nicht geboren, sondern zum Handeln, so glaube ich doch, daß wir des Endzweckes willen auf jenes nicht Verzicht thun und das Talent vergraben sollen: „Aber frei muß der Mensch seyn, handeln muß er! Dies ist das UrPrincip der Philosophie!" Wohl! Aber muß er nicht auch frei seyn, auf sich durch sich wirken, wenn er denkt und erkennt? Sollen wir letzteres ein Handeln nennen? Und wenn? Sollen wir es ein praktisches Handeln nennen? Muß darum das UrPrincip der Philosophie ein bloß praktisches seyn? Wenn nun einmal das Ich des Herrn Schelling sich mit theoretischen Functionen abgäbe, bloß theoretisch philosophirte und wohl gar speculirte, (und mit welchem Rechte verwirft man die Speculation? hat sie nicht ihren scientifischen Nutzen?) — und zwar unverhofft, (weil Herr Sch. nicht zum Speculiren geboren ist! — Ich auch nicht, und keiner, zum bloßen Speculiren!) wie wenig würde es sich gegen Schellings Postulat versündigen! Irre ich nicht gänzlich, — und wie leicht ist dies nicht! — so sucht Herr Schelling schon beim UrPrincip der Philosophie den Primat der praktischen Vernunft zu begründen, und die theoretische der prak-

tischen Vernunft unterzuordnen!! Allein das Princip, das unsre speculative (oder sollen wir diese weislich fahren lassen?) und praktische Functionen bestimmen soll, ist keineswegs ein solches, das die Rechte des einen oder des andern Vermögens der Vernunft schmälern dürfte, ein Princip, das nicht usurpirt! Das erste Princip der GesammtPhilosophie muß daher zugleich das Princip der theoretischen und praktischen Vernunft seyn! Aber davon kam Herr Schelling ab, indem er die (sowohl in theoretischer als praktischer Hinsicht) allerdings nothwendigen Freiheit des Ich als praktische dachte! Und so ist es denn leicht einzusehen, wie er behaupten konnte, daß das UrPrincip der Philosophie ein praktisches seyn müsse! Aber, — um nicht in der Hauptsache, die Freiheit betreffend, von Herrn Schelling abzugehen, — die in theoretischer und praktischer Rücksicht nöthige Freiheit muß gerade nicht die praktische seyn; wird die transscendentale Freiheit, als Postulat, wie Herr Schelling sagt, angenommen, so leistet die Freiheit beides, und ist nicht mehr einseitig. Sie ist theoretische und praktische Freiheit, indem dadurch das Ich sicher ist, vom Nicht-Ich, von der Natur außer uns, nicht in Banden geschlagen zu werden? Dadurch wird nun das Ich im Stande seyn, auch zu handeln, transscendental frei zu handeln, d. h. durch und für sich selbst die UrHandlung zu setzen, diese UrHandlung außer sich auf Erkennt-

nisse und Handlungen zu beziehen, und so den Einen Grundstein der theoretischen und praktischen Philosophie zu setzen! Das in der Fichte'schen Wissenschafts-Lehre aufgestellte UrPrincip der Philosophie als der Einen und κατ' ἐξοχήν wissenschaftlichen Philosophie: Ich = Ich, ist geeignet, jede, sowohl theoretische als praktische, Einseitigkeit zu vermeiden, und so der Foderung an ein höchstes Princip, — die GesammtPhilosophie als Eine zu begründen, nicht unvollständig zu seyn und nicht zu usurpiren, — Genüge zu thun!!

Ich = Ich drückt die UrEinheit der theoretischen und praktischen Vernunft aus! Beide bezwecken Einheit; die theoretische Vernunft bringt Einheit in den mannichfaltigen Erkenntnissen hervor; die praktische bezwecket Einheit in den mannichfaltigen HandlungsWeisen! Ein System der, Erkenntnisse begründenden Principien ist theoretische Philosophie; Ein System der die verschiednen Handlungs-Weisen bestimmenden Principien ist die praktische Philosophie! Die Vernunft überhaupt bezweckt Einheit der Functionen des Ich überhaupt, also der theoretischen sowohl als der praktischen; mithin ist ihr Princip (das UrPrincip) das Princip der theoretischen und praktischen Philosophie zusammen, ist das Princip der GesammtPhilosophie, also nicht einseitig der theoretischen oder der praktischen allein!! „Aber ob die Vernunft überhaupt nicht mehr als Ein Princip hat?" Wenn sie das

Vermögen der absoluten Einheit ist, so hat sie auch nur Ein Princip, *) nämlich: Ich = Ich! Aber, sobald das Ich aus sich heraustritt, d. h. seine Urhandlung, das sich selbstsetzen, frei auf und durch sich zu wirken, auf Objecte anwendet, dann ist die empirische Function des Ich (d. h. die Aeußerung desselben in concreto, wenn es seine Urhandlung nämlich entweder auf Erkenntnisse oder Willenshandlungen bezieht) entweder theoretisch oder praktisch! Das System der Principien der Erkenntnisse heißt sofort theoretische Philosophie; das der Principien der Willenshandlungen praktische Philosophie! Das System beider Philosophieen, wenn man mir diese Benennung: Philosophieen, aus dem angegebnen Gesichtspunkte betrachtet, nicht verübelt! — ist die κατ' ἐξοχήν wissenschaftliche Philosophie. Somit wäre die Philosophie als Wissenschaft κατ' ἐξοχήν kein Phantom, und man thut wohl daran, wenn man Männer, die an ihrer Herbeiführung oder Realisirung unermüdet und unverdrossen arbeiten, nicht auszischt! Man thut aber noch besser, wenn vereinte Kräfte zusammen arbeiten! Was wäre aus der ganzen Sache geworden, wenn nicht Reinhold dem Herrn Fichte vorgearbeitet hätte?

*) Vgl. eine Stelle in Kants Vorrede zur Grundlegung zur Met. der Sitten.

Diese kurze Darstellung, wie das UrPrincip sich entfalte, sey genug, um einzusehen, daß es unrichtig sey, zu behaupten, was vom Herrn Schelling über den Charakter oder die Qualität des UrPrincips behauptet wurde! Das Benehmen des Herrn Schelling wäre gerade so, wie wenn man, wie Kant zu Ende des dritten Abschnittes der Antinomie der reinen Vernunft sagt, Ein Princip bloß nach dem praktischen Interesse wählen wollte, welches nach meiner Einsicht nicht angeht, so wenig ich auch der praktischen Vernunft abgeneigt zu seyn gestehen kann.

Auch Hr. Loheisen, Lehrer am Gymnasium zu Brieg, ist wider die ElementarPhilosophie; aber man höre, wie er sich dabei benimmt! Er schrieb über ElementarPhilosophie und Skepticismus in Herrn Fülleborns Beiträgen zur Geschichte der Philosophie, 7s Stück, 1796, eine Abhandlung, in der, wie der Rec. der A. L. Z. 1797, Nro. 12 S. 93, sagt, (denn ich habe die Füllebornischen Beiträge nicht bei der Hand) die Möglichkeit eines aus einem Grundsatze abgeleiteten Systems bezweifelt wird; dagegen wird die Unvermeidlichkeit des Skepticismus gegen jedes dogmatische System behauptet. Das einzige Mittel dagegen sey, wähnt Hr. Loheisen, sich immer mehr an das praktische zu halten, je weniger uns die Theorie zu befriedigen vermöge. Allein die Vernunft muß mit sich selbst in Ansehung des Wissens oder NichtWissens aufs Reine kom-

men, ehe die praktische ihre Stelle einnehmen und gehörig ausfüllen kann, sagt der Rec. Und wie nun, wenn der Skepticismus sich an praktische Wahrheiten wagt? Dagegen weiß Hr. Loheisen schlechten Trost. „Um jene nothwendigen, dem menschlichen Herzen theuern Wahrheiten nicht aufzugeben, und den skeptischen Zweifeln zu entgehen, giebt es keinen andern Weg, als diese Wahrheiten durch den Weg der Empfindung zu versinnlichen, oder sich an die geoffenbarte Darstellung zu halten.“

Ein schlechter Trost, vorzüglich für Deisten oder Theisten, denen es etwa nicht behagt, sich mit Kopf und Herz in die Arme der Offenbarung zu werfen!

Diesem fatalen Skepticismus zuvorzukommen ist nun Angelegenheit und Endzweck der WissenschaftsLehre!

Schluß Anmerkung des Verfassers.

Freimüthig war diese Apologie; ob sie gelungen sey, das hängt vom Urtheil der Sachverständigen ab. Ist sie es nicht, so erwarte ich aus Liebe zur Wahrheit freimüthige Zurechtweisung! Das thetische und antithetische Publicum wird auf jeden Fall dabei nicht leer ausgehen! Hat Hr. Jacob, um dessen Urtheil ich jedoch keinen Obolus ausgeben möchte, weil er die Sache, wie er selbst gestand, nicht versteht und doch aburtheilt, einige vom dornichten

Pfade der WissenschaftsLehre abgezogen, wie er im hohen Tone versichert, so gelingt es vielleicht dieser factischen Apologie derselben, einige wieder für sie zu gewinnen, so wenig es mir übrigens aus einem BrodInteresse daran liegt, Proselyten zu machen! Ich stehe aber auch dem, von Herrn Forberg so geheißnen philosophischen Schulmeister dafür, daß viele WahrheitsForscher sich nicht an den DeclamatorTon der Annalen kehrten, die beschimpften Wissenschaften nur um so fleißiger studirten, je geflissentlicher es in den Annalen darauf angelegt ist, sie herabzusetzen; je mehr der Mangel an zureichenden Gründen dawider in die Augen fällt; und je weniger man eine reine Absicht bemerkt! Es ist doch nun einmal keine Kleinigkeit, was Fichte versuchet! Petimus, ut homines non opinionem, sed opus eam rem esse putent; sagt Herr Fichte vor der neuen Bearbeitung seiner Wissenschaftslehre mit Baco von Verulam, ac pro certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Man begegne ihm also, wenn man doch Drang wider ihn fühlt, mit Gründlichkeit und Wahrheitsliebe! Zerstöbre dessen Hirngespinnste, wenn es deren sind; die Menschheit wird diesen Gegnern dann Dank wissen, und ihre Mühe segnen! Aber wie gesagt, lasse sich nur jeder Wahrheitsliebe und Gründlichkeit über alles seyn! Wohlan! Wage doch jeder

— — — tentare viam, qua se quoque possit
tollere humo, victorque virum volitare per ora!

Freilich wohl ist Herr Fichte nicht der blandus doctor, welcher

— — — — — — crustula — —
dat pueris *), elementa velint ut discere prima!

Daraus glaubt man auf der andern Seite von Fichte nichts gutes erwarten zu können!

— — — — — „inde laboris
plus haurire mali est, quam ex re decerpere fructus!“

Negotium nostrum non leve ac supervacaneum, sed summum ac prope unicum esse existimo, magnopere quaerere veritatem. Möchte doch jeder Freund der Wahrheit, jeder Priester der göttlichen Philosophie so denken, wenn er in der gegenwärtigen Krisis der Philosophie an den Flor der Philosophie denkt, und stets obige Worte eines Kirchenlehrers, Sanct Augustins, sich zur Maxime machen. Wahrheit sey jedem über alles, auch dann, wenn er sie seinem eigennützigen Triebe schädlich findet. Die Wahrheit mag seyn, auf wessen Seite sie auch sey, man opfere ihr auch dann, wenn andere Verhältnisse und persönliche Umstände im Spiele dagegen sind! Wozu gab uns die Gottheit Kopf? Gewiß nicht, um durch Anfeindungen und leere Declamationen die Wahrheit nur noch mehr zu verscheuchen! „Was hat denn die Philosophie je für einen andern Zweck gehabt, sagte Weißhuhn in der Recension der Fichte'schen Einladungsschrift, als

*) Sit venia verbo!

diesen, alles menschliche Wissen in Einem Systeme zu befassen? Hierauf wird der Mensch, der sich seiner als vollkommner Einheit, nach allen mannichfaltigen Zuständen seines Daseyns, bewusst bleibt, unablässig getrieben. Die Entwickelung dieses Bewusstseyns hat die wissenschaftlichen Bearbeiter entzweiet, und irre gemacht; die Sprachen haben sich verwirrt; das Gefühl und der Drang sind geblieben. Hier kommt nun Hr. Fichte, und zeigt aus dem Begriffe des Systems, daß ein System nur Einen obersten Grundsatz haben könne; diese Behauptung ist nicht mehr neu; aber der Erweis ist neu, bündig und deutlich; man hat also nicht nur Grund, den alten Versuch nach diesen Grundsätzen erneuert zu wünschen, man hat auch Grund, sich von seinem Unternehmen etwas besseres, als bisher geleistet worden, zu versprechen."

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren und Professoren zu Jena.

Sechsten Bandes Viertes Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1797.

Innhalt des achten Hefts.

I. Auch die Aufklärung hat ihre Gefahren. Von Herrn Pfarrer D. Salat. S. 299.

II. Ueber Schellings Frage: Was ist am Ende das Reale in unsern Vorstellungen. Von Herrn D. Obereit. S. 365.

III. Einige Bemerkungen über die NaturBeschreibung in philosophischer Rücksicht. Von Herrn Prof. Link. S. 367.

IV. Litterarische Anzeigen. S. 379.

I.

Auch die Aufklärung hat ihre Gefahren.

(Einige Bemerkungen.)

Wir sind zur Aufklärung bestimmt. Eben darinn, daß wir mit der Anlage zur Erkenntniß der Wahrheit begabt, und zugleich — auf dem Wege unserer Erziehung — schon vorläufig mit Irrthümern, Vorurtheilen, mit Wahn und Täuschung mehr oder weniger befangen sind: eben darinn liegt der Grund unseres Berufs zur Aufklärung, und — der Stoff zu dem eigentlichen Begriffe derselben. Auch das Wort „Aufklärung„ klingt vermöge seiner leichten Zusammensetzung so schön und zugleich bedeutend, daß man es wohl, wofern man nicht eigensinnig ein Wort scheuen will, für besonders geschickt halten muß,

diese große Bestimmung des Menschen zur fortschreitenden (immer reinern und völligern) Erkenntniß der Wahrheit zu bezeichnen, als Losungswort uns das Andenken an dieselbe öfters aufzufrischen, und es — zumal im Kampfe mit mächtigen Vorurtheilen, mit der gewaltsamen oder einschläfernden Verleitung zum Gegentheile — immer lebendig zu erhalten. Entstanden Misbräuche, entstand Unheil aus diesem oder jenem Versuche der Aufklärung; so beugt denselben künftig vor: ändert die Art; aber lasst die Sache: diese ist in der Natur des Menschen, in dem Willen der Gottheit gegründet.

So wahr dieses ist, so darf man jedoch dabei nicht vergessen, daß die Aufklärung als solche, zumal für den angehenden Zögling derselben, ihre eignen Gefahren habe: es giebt Klippen in diesem Strome, woran bald die Ruhe, bald die Tugend sich empfindlich verletzen kann.

So wie sich der Nebel vor unserm geistigen Auge verzieht, fällt uns das Mangelhafte in der gegenwärtigen Einrichtung der Dinge stärker auf: wir entdecken Fehler und Gebrechen, wo vorhin unsern Blicken Ordnung und Wohlstand sich darstellten. Nun ist er dahin, der leichte rosenfarbne Schimmer, in dem wir bisher die Gegenstände um uns her betrachtet hatten: das Wissen wird eine Plage des Geistes! Der Trieb zur Thätigkeit, der gerade dem Menschen von der bessern Constitution des Körpers und des Geistes am meisten natürlich ist, wird

durch die wahrgenommenen Mängel und Fehler mächtig aufgeregt; der Drang zur Mittheilung, aus dem lautsprechenden Gefühle des Wohlwollens und den geheimen Foderungen beginnender Ehrliebe zusammengesetzt, stimmt kräftig dazu: man strebt zu wirken, und findet keinen Wirkungskreis; man geht an, und wird zurückgewiesen, greift an, und wird zurückgestoßen: verwirrt zieht sich der Unglückliche zurück, und staunt über die Lage der Sachen und der Menschen, wie sie nun sind; für Geradheit und Biedersinn bekam er politische Zusicherungen, für die aufrichtigsten FreundschaftsAnträge den Kuß eines Verräthers. Nun überläßt er sich düsterm Nachdenken; der Keim zum Ueberdrusse des Lebens, zum Hasse der Menschen setzt an: er ist auf dem Wege des Verderbens.

Geht es gleich nicht immer so schlimm; so hat dennoch derjenige, welcher mit der Aufklärung sich ernstlich befaßt, manche Gefahr zu bestehen, die um so schwerer zu überwinden seyn dürfte, da man sich, um hier den Extremen zu entgehen, den MittelWeg selbst und zwar auf eine Art bahnen soll, die oft mehr künstlich als natürlich scheint: wiewohl sie, genau betrachtet, jedesmal in der Natur der Dinge sich gründet.

I.

Wer die Mängel des Gegenwärtigen erkennt, und sie immer scharf im Auge hat; wer sich dabei mit den Vorstellun-

stellungen des Bessern beschäftigt, und immer nur diese in sich hegt, verfolgt und weiter ausbildet: der tritt allmälig von selbst in ein feindliches Verhältniß gegen die wirkliche Welt; sie passt nicht mehr für ihn, und er — nicht mehr für sie: er wird unbrauchbar für diese Welt.

Wer hingegen alles gut findet, wie es ist, nie den Gedanken einer Abänderung wagt, und das ganze Maß seines Verstandes nur dazu anwendet, daß er lerne und handhaben könne, was da ist: der mag für die gegenwärtigen Verhältnisse so brauchbar werden, als man es nur immer von einer — belebten Maschine erwarten kann; allein er verliert an der Würde des Menschen, der zur eigenen, auf stete Vervollkommnung hinauszielenden, Thätigkeit bestimmt ist.

Da nun der Mensch hier, bei der gegenwärtigen Verfassung wirken soll; da keine Besserung möglich ist, wenn man sich mit dem Schlechtern gar nicht befasst; und da es gleichwohl so schwer ist, sich mit einer fehlerhaften Einrichtung — nach dem hergebrachten Gange — zu beschäftigen, ohne dabei unvermerkt an Geradheit, an Schnellkraft und gesunder Denkart des Geistes einzubüßen: so ist es eine Aufgabe der Weisheit,

„die Aufklärung und das Geschäftleben so zu vereinigen, daß man weder die Brauchbarkeit für diese Welt, noch den regen Sinn für das Besse-

re verliere, und daß nun selbst hieraus eine erhöhte Brauchbarkeit für das Beste des Ganzen erwachse";

eine Aufgabe, die natürlich — und, wenn gleich unter Menschen nicht mit Einemmale vollkommen, doch nach und nach immer besser und vollkommner — nur von der Weisheit selbst gelöst werden kann, da nämlich, wo außer dem sittlich guten Willen, ohne den überall nichts Rechtes und Dauerhaftes werden kann, noch die Klugheit mit dem richtigen und hellen Begriffe des Bessern sich einigt.

2.

Jede neue Entdeckung von Irrthümern erregt in einer noch unverstimmten und gebildetern Menschen-Seele Unlust oder gar Misvergnügen: eine widrige Empfindung, die leicht — zumal bei einem offenen Kopfe, bei einer lebhaften Phantasie und einem reizbaren Herzen — in ein peinliches Gefühl der Unzufriedenheit übergeht; und die Unzufriedenheit steigt in dem Grade, wie die Empfindung des Unrechts überhaupt durch sittliche Cultur verstärkt wird, und — der bemerkte Irrthum in die heiligsten Rechte eingreift. Daher eine eigne Quelle von Leiden! Bekanntlich hat man aus diesem Grunde schon öfters die Unwissenheit glücklich (und wohl auch seelig!) gepriesen, und die Aufklärung als eine Feindin der Glückseeligkeit dargestellt. Allein um diese letztere, oder vielmehr um ein physisches Wohlbefinden ist es vor der Hand

nicht zu thun; denn was hat auch das bloße *) Wohlseyn im Auge der Edlern für einen Werth? Aber so viel ist wahr: indem die fortgesetzte, ausschließende Betrachtung dessen, was nicht ist und — doch seyn sollte, eine gewisse Zartheit (Delicatesse) des innern Sinnes erzeugt, trifft jeder widrige Eindruck stärker, inniger; und da auf solche Art eine gewisse Spannung, ein anhaltendes inneres Leiden entsteht, und, bei dieser reizbaren Stimmung, leicht minder edle, subjective Triebfedern unvermerkt einwirken: so kann der Mensch dadurch im hohen Grade missvergnügt, innerlich verstimmt und äußerlich finster, fast elend und (was dann eigentlich schlimm ist) durch die lästigen Empfindungen dieses Zustandes zur moralischen Thätigkeit selbst unfähig gemacht werden.

Gewöhnt man sich hingegen an die Ansicht und Befolgung dessen, was nun einmal da ist, dergestalt, daß man seinen Verstand immer darauf einschränkt, und in träger oder — stolzer Ruhe mit Verachtung auf alles andere blickt: so wird der Sinn für Wahrheit und Recht

*) Das bloße Wohlseyn ist dasjenige, das weder als Folge der Sittlichkeit betrachtet, noch als Mittel darauf bezogen wird: nur in jenem Betrachte und in dieser Beziehung nimmt es an der Achtung Theil, welche der Sittlichkeit als solcher ertheilt wird; und nur in jenem Betrachte verdient es (als Freude des Gewissens, und als äußere Belohnung — diese jetzt oder künftig) den Namen der Glückseeligkeit.

immer mehr abgestumpft, und wohl gar, unter der Masse des Körperlichen und seiner groben Vortheile, unterdrückt. Auch an Wohlseyn verliert dann der Mensch, trotz seines anscheinenden Wohlbehagens und des materiellen Gewinns, der wirklich an seinem Aeußern unverkennbar erscheint: er verliert nicht nur an jedem edlern Genusse, der bei jener erstern Stimmung noch öfters statt findet; sondern — was dann, in der moralischen Reflexion, wichtiger auffällt — auch an der Glückseeligkeit, die sich nur als Folge des höhern menschlichen Bestrebens ergiebt, und die um so reichlicher fließt, je weniger der Handelnde, im Gefühle des Bessern (wie viele Aufopferungen ihn dieses auch kostete) an seinen Vortheil gedacht hat.

Demnach ist es wieder eine Maxime der Weisheit:

„man lerne die Uebel, die man nicht wegräumen kann, mit festem Blicke ruhig ansehen, ohne das zartere Gefühl, welches dagegen sich erhebt, einzubüßen!"

Thun, soviel jeder an seinem Orte und mit seinen Kräften vermag, und das Uebrige einer sittlich regierenden und insofern alles ordnenden Vorsehung überlassen; zuförderst an seiner eignen Bildung, an der Veredlung des Willens und (dadurch) der Neigungen selbst arbeiten, und hier um so mehr arbeiten, je eingeschränkter die Sphäre der äußern Wirksamkeit ist; in dem Kreise,

den man wirklich erhielt, desto mehr Gutes verbreiten, je größer die Summe des Bösen ist, das man weiterhin erblickt und misbilligt; jeder auch noch so leise einwirkenden Triebfeder des Eigennutzes oder des Ehrgeitzes widerstehen, und sich überhaupt nur bescheidene Wünsche erlauben; auch an dem Mangelhaften die bessere Seite hervorziehen — wo eine solche wirklich ist — und auch darauf den Blick öfters hinrichten, ohne jedoch die wirklichen Mängel zu verkennen; gern und muthig jede, auch noch so kleine, Gelegenheit ergreifen, um den gegenwärtigen Mängeln abzuhelfen, und dem großen Ziele der Vollkommenheit wieder um einen Schritt näher zu rücken: dies sind, wie mir däucht, einige der vorzüglichsten Mittel, welche derjenige anwenden muß, der neben jener öftern Beherzigung der gegenwärtigen Uebel und Misbräuche — der Unordnungen, die man so gern abstellen möchte! — den besagten ruhigen und festen Blick sich verschaffen, und ihn neben jenem zartern Gefühle erhalten will.

3.

Die ernstliche und anhaltende Beschäftigung mit Gegenständen der Aufklärung thut der *sanftern, bescheidenen Sitte* leicht Abbruch, indem eben aus diesem Streben nach Aufklärung nicht selten ein gewisses Selbstgefühl, ein feuriger Muth und wohl auch ein Trotz entsteht, der sich mit der Humanität nicht wohl verträgt. Schon die *hellere Einsicht*, deren sich der geübte und freiere Denker bewusst ist — in Vergleichung und im Ge-

gensatze mit so Manchen, an denen er das Gegentheil erblickt, kann die Eigenliebe anregen, und, indem das Wissen an sich der Eitelkeit schmeichelt, ihn leicht dazu veranlassen, daß er auf das bloße Wissen einen zu großen Werth lege: daher dann ein kühnes Raisonniren und ein muthiges Absprechen, womit man sich zum Richter über die wichtigsten Gegenstände erhebt, jede GegenRede Anderer im entscheidenden Tone niederschlägt, und sich überhaupt ein Betragen erlaubt, wodurch man sich und der guten Sache zugleich schadet. Und welcher Zauber liegt schon in dem Worte Selbstdenken, wenn man dabei eine Kraft in sich aufruft, die keine Auctorität scheut, und allein nach den innern Gründen der Wahrheit sich richtet! Wie leicht kann dieses Bewusstseyn nicht bloß einen hohen Muth, sondern auch einen weniger edeln Stolz und eine Art von unfreundlichem Trotz erzeugen! Selbst die deutlichere oder vollkommnere Erkenntniß der Wahrheit als solcher, und das reinere energische Gefühl der Achtung für sie — belebt und verstärkt durch die Beherzigung der verderblichen Folgen des Irrthums — kann zu auffallenden und, nach Maßgabe der äußern Umstände, sehr schädlichen Fehlgriffen verleiten, wenn nicht Klugheit, Behutsamkeit, und zuförderst der mildere Geist der Bescheidenheit, mit der Einsicht und dem energischen Gefühle sich paaren. Kommt nun überdies hartnäckiger Widerstand, kommen unredliche Versuche und verderbliche Anmaßungen — folglich neue Reizungen — von der andern Seite dazu; so kann sich (wenn besonders der Kampf lange an-

dauert, und nun auch von der einen Seite unvermerkt beleidigter Stolz, Rechthaberei und Rache sich einmischen) nach und nach eine bittere Gemüthsstimmung, ein herber schneidender Ton und selbst eine solche Richtung des Willens festsetzen, wodurch nicht nur die sanftern Tugenden des Charakters, sondern in der Folge auch die Gerechtigkeit, die Mäßigung und Billigkeit selbst leiden.

Indessen ist eben so gewiß, daß zum Geschäfte der Aufklärung ein muthiger Geist, ein energisches Gefühl und besonders ein reiner lebendiger Sinn für die Wahrheit erfodert wird: wie mächtig hebt sich ein Geist, welcher von der reinen Achtung für die Wahrheit beseelt ist, über die stärksten Hindernisse weg! Es mag seyn, daß im raschen Gange der Thätigkeit auch sinnliche Triebe oder Affecte einfließen; wenn diese nur von jener Achtung für Wahrheit und — was dann mit dieser zusammenhängt — Sittlichkeit erweckt, herbeigerufen und in Handlung gesetzt sind, und wenn sie nun auf solche Art untergeordnet wirken: so kann daraus so wenig ein Nachtheil erwachsen, daß vielmehr eben dadurch der große Zweck der Aufklärung befördert wird; denn hier brennt das Feuer der Sinnlichkeit auf dem Altar und im Dienste der Wahrheit, oder, was hier Eines ist, der Sittlichkeit; und der rege Geist dieser letztern wacht, daß es nirgends ausbreche und Verheerung anrichte. Auch das öftere Nachdenken über Gegenstände der Aufklärung — im scharfen Gegensatze mit Irrthum und Wahn, die kühne Neu-

kerung über diese und die öftere mündliche Unterhaltung über jene, ein genaues furchtloses Abwägen der Gründe, die gegenseitige Mittheilung und Berichtigung individueller Vorstellungen, und, am rechten Orte, eine feste und muthige Vertheidigung der guten Sache der Menschheit gegen die blinden und eigennützigen Gegner derselben.... kann zu dem glücklichen Erfolge der Aufklärung beitragen, um so mehr, da hiebei nicht nur der Sinn für die Wahrheit belebt und ihr Reich erweitert, sondern auch jeder Keim zu dem verderbten kleinlichen Weltsinne, welcher die Wahrheit dem Hofdienste, der Schmeichelei, kurz dem Eigennutz aufopfert, niedergeschlagen und weggetilgt wird.

Daher nun sollen die redlichen Freunde der Aufklärung, vornehmlich solche, denen vorzügliche Kraft und lebendiger Sinn für die Wahrheit verliehen ward, ein besonderes Augenmerk darauf wenden, daß sie

„das Streben nach Aufklärung, und besonders das öftere muthvolle Reden und das schärfere Nachdenken über Gegenstände der Aufklärung mit den sanftern Tugenden des Charakters verbinden;"

denn die Humanität wird dem Menschen auch von dieser Seite (nämlich das Wort Humanität im engern Sinne genommen!) durch nichts erlassen; und durch sie wird auch der gute Zweck der Aufklärung begünstigt, so wie er durch unfreundliche Härte, Trotz und stolze wegwerfen-

de Ausdrücke gehemmt wird: obgleich nicht alles das Prädicat des Stolzes oder der unbilligen Härte verdient, was eine feige und schwache Gemüthsart, oder die beleidigte Eigenliebe desjenigen, der sich eben getroffen fühlt, dafür ausgiebt; denn gegen Irrthum, Argliſt und Unrecht gebührt sich allerdings eine festere Sprache: die Wahrheit und die Gerechtigkeit selbst fodert diese; nur bleibt auch hier die große und im menschlichen Verkehr oft so schwere Aufgabe, daß man Gerechtigkeit und Güte gehörig mit einander verbinde.

4.

Versuche der Aufklärung, die mislangen, neue Anstalten und Einrichtungen, welche den gehofften Erfolg nicht hatten und wobei man statt der gewünschten Früchte nur Tadel und Verfolgung einärndete, können den Unternehmer derselben, wofern er in seinen Grundsätzen und besonders im Grunde der Sittlichkeit nicht wohl feststeht, in eine Muthlosigkeit und Trägheit oder auch in eine regellose Thätigkeit hineinwerfen, die seinem moralischen Charakter höchst nachtheilig wird: Verdrüßlich über den mislungenen Versuch, und nun gegen alles Neue, Bessere gleichgültig, zieht er sich von dem Felde der Aufklärung, des Nachdenkens über die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit, und einer dahin abzielenden Lectüre zurück, oder bedient sich des Lesens nur dazu, um noch hin und wieder zu glänzen, und dann bloß sich zu unterhalten; geht nun in dem wohlbetretenen

Geleise so fort, und gewöhnt sich mechanischer Weise auch das zu verrichten, was seine hellere Einsicht als unnütz oder gar als schädlich ihm vorstellt; und da gleichwohl sein geübterer Kopf eines Gegenstandes bedarf, woran er seine Kraft versuchen und sich beschäftigen kann, da eben seine größere Uebung im Denken und, wie ich setze, sein besseres Talent ihn mit neuen Hülfsmitteln zur Betreibung eigennütziger Plane ausrüstet, und da überdies die letztern um so mehr Reiz gewinnen, je feiner sie angelegt und je künstlicher sie ausgeführt werden: so verfällt er natürlich auf Gegenstände, die ganz außer seiner Sphäre liegen, und die nun seinem eigentlichen Berufe Eintrag thun, raffinirt auf bloßen LebensGenuß, oder befasst sich mit dem verschlungenen Triebwerke des Ehrgeitzes, widmet diesem das schöne Maß von Kräften, das ihm zu einem edlern Zwecke gegeben war, und verwickelt sich in ein Gewebe von Intriquen, Kabalen u. s. w., wodurch er zwar seinen unruhigen Geist für einige Zeit befriedigt, aber weder sich noch Andern einen bleibenden Vortheil erwirbt.

Freilich, wer nicht von dem rechten Grunde ausgieng; wer mehr sich selbst, seinen Vortheil oder seine Ehre, als die Beförderung des wahrhaft Guten und Nützlichen suchte; wer überdies in seinen Grundsätzen selbst nicht wohl bestand, und mehr nach dem Winke des Zufalls oder den Eingebungen seiner Laune, als nach einem richtigen, wohldurchdachten Plane verfuhr: der war nicht

berufen, im Felde der Aufklärung zu wirken; und es ist natürlich, daß er hiedurch noch moralisch verschlimmert ward, wenn er zumal mit der Bildung seines eigenen Herzens noch so wenig in Richtigkeit war, daß er nicht einmal sich selbst, seine Triebe und Leidenschaften zu beherrschen vermochte. Gewiß, wenn man so manche Aufgeklärte von dieser Art betrachtet, so kann man sich des Wunsches kaum erwehren, daß ihnen des Lichtes nicht so viel, als sie wirklich besitzen, zugekommen seyn möchte; denn es wirket hier nicht als Mittel und Werkzeug zu dem großen Zwecke des Guten! —

Inzwischen können auch solche, die es mit der Aufklärung und mit ihren Anstalten dazu wahrhaft gut meinen, bei dem Mangel an Behutsamkeit, oder an mehrerem Lichte, das ihnen jedoch gegenwärtig nicht durch ihre Schuld mangelt, durch das Mislingen ihrer Versuche so niedergeschlagen und kleinmüthig werden, daß sie nun träge die Hand in den Schoß legen, oder einem verzehrenden Ueberdrusse sich hingeben: eine Stimmung, welche der Moralität keineswegs günstig ist; denn sie zehrt nicht nur den Muth zur freiern Behauptung der unterdrückten oder verkannten Wahrheit hinweg, sondern sie stört auch die Lust an der Thätigkeit überhaupt und an dem gemeinen Geschäftsgang im Kreise des Lebens; ja, indem sie an den Menschen, zu deren Besten man zu wirken sich vornahm, nur immer, oder doch vorzüglich ihre Unwürdigkeit, und an dem Widerstande der äußern

Dinge eine unüberwindliche Nothwendigkeit zeigt, lähmt sie das ernstliche Bestreben nach dem Bessern; und da sie eben hiedurch das schöne Gefühl der wohlwollenden Liebe beschränkt, und den Keim zu einem stillen, anwachsenden Menschenhaß einpflanzt: so kann hernach um so leichter die Eigenliebe selbst hinzutreten, sich beleidigt finden, und wohl gar zu der Maxime verleiten, „daß man nun ruhig für sich genießen müsse, da man für Andere nicht handeln könne:" wiewohl diese Maxime hier nicht ohne den geheimen Widerstand eines bessern Selbst's, und folglich nicht so bald, zur Uebung und viel weniger noch zur herrschenden Gewohnheit werden mag.

Diese Bessern verdienen nun allerdings, daß man sie warne, ihnen da und dort einen bedeutenden Fingerzeig gebe, und sie besonders darauf hinweise, wie nothwendig es sey,

> „Behutsamkeit — Klugheit — mit der regen Thätigkeit für das Bessere zu verbinden, und diese bei dem Mislingen oder der Unmöglichkeit größerer Versuche auch durch kleinere Anstalten zu beleben";

Denn im Reiche des Guten ist nichts klein (unbedeutend) und wer geringscheinende Verbesserungen, die etwa ein anderer vornimmt, verachtet, und selbst die Gelegenheit dazu verschmäht, weil er die größern, die er wünscht, nicht auszuführen vermag: der verräth nicht undeutlich, daß er dabei mehr seine Ehre als die größere Ausbreitung

des Guten suche, wenn er nicht etwa, wie gewisse Mystiker denkt, die — bei einem reinern Herzen — die gegenwärtigen Mängel wohl fühlen und auch ungern tragen, aber nach ihrer besondern Denkart die Reformen der Menschen geringschätzen oder gar verachten, und, um den „Herrn„ zu ehren, desto mehr seiner Thätigkeit überlassen. Aber nochmal: im Reiche des Guten ist nichts gering — und ist demjenigen, der mit Ueberzeugung in diesem Reiche arbeitet, nicht die bessere Zukunft gewiß, wo auch er das Gute, was er nun wünscht, und wohl des Guten noch mehr, ausgeführt sehen wird? — Nicht auf dem, was man genießt, so viel es auch seyn mag, sondern auf dem, was man thut zum Behufe des Bessern, wie klein es auch (dem Stoffe nach) sey, beruht der Adel und die Würde der Menschheit.

5.

Wenn so manches, was bisher für Wahrheit galt, bei näherer Prüfung als Irrthum, als Betrug oder Selbsttäuschung dahinschwand: muß dann nicht der bange Zweifel aufsteigen, ob es nicht dem, was jetzt noch für Wahrheit gilt, eben so ergehen würde, wofern man es derselben oder einer noch schärfern Prüfung unterwerfe? Gewiß sind die Stunden des Zweifelns oft schwarz und fürchterlich. Wohl dem, bei welchem der Keim der heiligsten Wahrheiten mit einem gewissen unhaltbaren Stoffe nicht dergestalt zusammengewachsen ist, daß er jene nur mit diesem festhalten könnte: ihn kann der Zweifel sicher zur Wahrheit führen!

Bei wem hingegen, auf dem Wege seiner Erziehung, dasjenige, was ihm von ächter Religion und überhaupt von Sittlichkeit eigen ist, so innig mit mancherlei Vorurtheilen, WahnBegriffen u. s. w. vereinigt oder verbunden ward: den mag die Zweifelei leicht ergreifen und bald sein Gemüth verwirren, bald selbst den Grund seiner Tugend erschüttern; denn es fehlt ihm an dem Fundamente, woran er sich fest halten, und worauf er — bei redlicher, läuternder Prüfung — dem Schicksale dessen, was ihm von außen sich angesetzt hatte, ruhig zusehen könnte. Kein Wunder, wenn er dann, um seine Ruhe und seine Tugend zu retten, in das sichere Terrain seiner vorigen, angenommnen Ueberzeugungen zurücktritt, und nun, um ganz sicher zu gehen, auch an dem festhält, was ihm sein hellerer Kopf schon von der einen und der andern Seite als unhaltbar gezeigt hat! Ein Verfahren, das unstreitig der Würde des Menschen nicht zusagt, und das überdies zu nahe an die Heuchelei gränzt, als daß es der Moralität und folglich der Ruhe selbst wahrhaft zuträglich seyn könnte. — Zieht er sich aber nicht dahin zurück; so ist für ihn die Gefahr nahe und sichtbar, auf das andere Extrem hinüberzugleiten, und z. B. mit den abergläubischen religiösen Begriffen, die ihm nun aufstoßen, alle Religion zu verwerfen: wie bald mag nunmehr die Leidenschaft, die ingeheim einwirkende Eigenliebe, ihn auch von dem Gesetze des Gewissens losbinden! Ja, um seiner vorigen Sklaverei zu spotten, und jeder Fessel zu trotzen,

mag er nun öffentlich sich der Zügellosigkeit hingeben, folglich über alle Schranken der Sittlichkeit wegsetzen; und, indem gleichwohl ihn noch darüber sein Gewissen bestraft, kann er selbst dadurch, um nämlich der lästigen Stimme loszuwerden, zu einer gewissen, alle Anlage zur Sittlichkeit und Religion wegraisonnirenden Starkgeisterei veranlasst werden: gerade wie eben das böse, bestrafende Gewissen den rohern, undenkenden Theil des Volkes, der sich jedoch nicht wahrhaft zu bessern wagt, zum Aberglauben und zum Gebrauche von allerhand heidnischen Mitteln veranlasst, (wo nämlich diese noch durch äußere Veranstaltungen begünstigt werden und ihn den Eingebungen eines gutmüthigen, aber blinden Führers, oder auch jetzt noch den Verleitungen und Kunstgriffen eigennütziger Priester preis giebt. So kann selbst die moralische Anlage des Menschen, woraus eigentlich der wahre Glaube an Gott und die ächte Religion hervorgeht (und worauf sie, auch bei äußerm Unterrichte, sich gründet), dem Unglauben sowohl als dem Aberglauben zur Stütze und Veranlassung dienen, da nämlich, wo der Sinn des Menschen einmal auf solche Weise verkehrt ist.

So bedenklich aber und so gefahrvoll die Epoche des Zweifelns ist; so giebt es dennoch für denjenigen, der zum Selbstdenken, zur eigenen Einsicht und zur wahren Ueberzeugung gelangen will, keinen andern Weg in das Land der Wahrheit: der Uebergang zu dieser durch jenes ist, in unsern Verhältnissen, mehr oder weniger

unvermeidlich. Nur muß auch der Bessere Acht geben, daß nicht, wenn er nun so manches in seinem leeren Schein, in seiner täuschenden Gestalt erblickt, das Gemüth zu sehr beunruhigt, und ihm der Muth im Kreise seiner Pflichten gelähmt werde; und besonders, daß nicht ein bitterer und stolzer Unwille gegen die, welche bisher seinen Verstand mit den Banden des Vorurtheils umstrickt und ihn darinn festgehalten, sein ganzes Herz einnehme, und zur Einseitigkeit, zu harten Beurtheilungen und zu dem Vorhaben hinreiße: „sich nun überall in den schärfsten Gegensatz mit denen zu stellen, von welchen man bisher betrogen, oder (wohl auch ohne ihre Schuld) irregeleitet ward.“

Was übrigens den Standpunkt betrifft, auf den ich oben schon hindeutete; so wird ihn derjenige, welchem die Stimme seines Gewissens heilig ist, unfehlbar entdecken, wofern nicht die Natur ihn gar zu stiefmütterlich ausrüstete, oder widrige Schicksale auf seinen Verstand einwirkten: der Unterschied zwischen dem, was von der innern, gemeinschaftlichen (moralischen) Anlage abhängt, und demjenigen, was an sich von äußern Umständen, der Geburt, Erziehung, dem historischen Unterrichte, der Lecture, dem Umgange, kurz vom Zufalle abhängig ist, wird sich ihm bald aufdringen, oder doch nach mehr als Einem mühsamen Versuche, sich anderswo Gewissheit und Ruhe zu verschaffen, und bei einer redlichen weitern Nachforschung, unverkennbar dar-

stellen. Auf das Erstere wird er dann zuförderst sich gründen; diesem wird er unerschütterliche Gewissheit beilegen, und dann ruhig — nur mit genauer Achtung auf sein Inneres — zusehen, wie ihm das Uebrige in jeder Stunde und Lage seines Lebens vorkommen mag; denn da er weiß, daß die Ansicht hievon mehr oder weniger durch Mittelursachen bestimmt wird, durch Ursachen, welche dem einen so, dem andern anders, und vielen gar nicht gegeben sind: so kann er nunmehr, wenn auch hierinn seine Ueberzeugung in diesem oder jenem Stücke sich ändert, dadurch nicht im mindesten unruhig gemacht werden: die Hauptsache bleibt immer dieselbe; und obgleich die Erkenntniß auch an Licht, an Reinheit und Vollständigkeit, zumal in der Anwendung, noch ferner gewinnen kann, und bei jener Verfassung des Geistes wirklich gewinnt: so bleibt dennoch die gedachte Hauptsache das Medium, wodurch ihm alles andere, was er etwa noch annimmt, erscheinen muß. — Kann er dann auch im wirklichen Leben, im Kreise seines Berufes, gewisse Dinge nicht mehr von derjenigen Seite ansehen, von welcher man sie gewöhnlich ansieht und betreibt; so wird er um so mehr streben, denselben eine moralische Seite abzugewinnen, und diese für sich sowohl als für Andere hervorzuziehen. Selbst das Bedürfniß der Beruhigung wird ihn von dem Weniger in dem Einen zu einem Mehr in dem Andern überleiten; und weil dieses letztere ohne eine besondere Anstrengung des Willens nicht möglich ist, wird er auch daher eine neue Veranlassung

und einen stärkern Antrieb zu seiner moralischen Ausbildung erhalten.

6.

Eine besondere, merkwürdige Gefahr findet sich bei der religiösen Aufklärung für die gebildetern Stände, die sich jedoch mit der Religions-Wissenschaft nicht eigentlich abgeben, indem es an Zeit oder auch an der gehörigen Vorbereitung dazu fehlt: ob sie gleich vermöge ihrer größern Bildung und anderer günstigen Verhältnisse zum Denken mehr aufgelegt sind, und sich daher, auch über diese wichtigste Angelegenheit selbst zu denken, geneigt finden. Da nun, unter solchen Umständen, die Aufklärung zwar leicht einen gewissen negativen Gehalt, aber um so schwerer den positiven gewinnt, der nicht nur die Vorurtheile, den Aberglauben u. s. w. hinwegräumt, sondern auch dafür etwas Reelles, Besseres herbeischafft, und dies zur wirklichen Angelegenheit des Willens erhebt: so kann sie, bei jenem Gehalte, entweder einen völligen — und zwar unsittlichen Indifferentismus, oder doch einen herrschenden Spottgeist erzeugen, der unvermerkt die wahre Religion selbst angreift, und, wenn zumal die Leidenschaft ihre Rechnung dabei findet, die Gesetze der Sittlichkeit wie jene verwirft. Und wie mächtig wirkt der Reiz des Beispiels, wenn mehrere von gleicher Stufe der Cultur, von derselben Denkungsart — und bei einer so guten Gelegenheit, als die noch herrschenden Vorurtheile, die Blößen eines gewissen Standes, oder

doch so mancher Mitglieder desselben, und so manche äußere Anstalten und Einrichtungen darbieten — sich mit einander zum Spotten, oder zum kühnen, wegwerfenden Gespräche vereinen!

Diese negative Aufklärung ist, bei einem offenen Kopfe und sonst in einer günstigen Lage, so leicht erworben; sie giebt überdies ein so treffliches Mittel zu glänzen und sich, in Vergleichung mit dem großen Theile, wichtig zu machen: wie leicht kann sie dem moralischen Charakter Gefahr bringen, da sie schon an sich dem Stolze und der Eitelkeit so vorzüglich schmeichelt? Daher dann auch ein stolzer absprechender Ton, ein kühnes Entscheiden über Gegenstände, die wohl eine lange und eine tiefere Untersuchung voraussetzen, und in jedem Falle mehr Bescheidenheit im Ausdrucke verlangen; daher die zuverläßige Sprache, der Nachdruck und die hingeworfnen Urtheile über Gegenstände der Religion, kurz und auf die leichteste Weise — und das alles nur theoretisch, wie zum Spiele oder zur Unterhaltung, und bloß abweisend; denn sobald es nun zur Uebung oder zur praktischen Aufgabe kommt: so übergiebt man die Sache ganz — wenn nicht die Politik hin und wieder eine Ausnahme macht — dem Geistlichen: eine Sache, die, insofern sie wahr ist und in der (höhern) Natur des Menschen sich gründet, eine Angelegenheit aller Menschen ist!

Indessen geht das große Werk der Cultur weiter fort: die übrigen Kräfte werden geübt, die Empfindungen

verfeinert, die Leidenschaften bald von dieser, bald von jener Seite mehr gereizt und erweckt .... ist es ein Wunder, wenn dann auch bei uns die Cultur, die intellectuelle sowohl als die verfeinernde, indem sie von dem begleitenden Geiste der religiösen nicht ferner unterstützt wird, eine unsittliche Richtung nimmt, wenn sie, verleitet von dem bösen Dämon des herrschenden Luxus, von der rechten Bahn immer mehr abweicht, und wenn dann allmälig auch bei uns das große Misverhältniß zwischen der religiösen und der übrigen Cultur eintritt, welches in Frankreich schon vor der Revolution offenbar statt fand, und hier auch auf das Wohl des Ganzen, von mehr als Einer Seite, so nachtheilig hinwirkte? — Natürlich fiele aber dann auch bei uns ein großer Theil der Schuld denen zu, welchen die Beförderung der religiösen Cultur vorzüglich anvertraut ist, und — denjenigen, welche es versäumen, ungeachtet sie die Macht dazu haben, die äußern Anstalten der Religion, wie sie auch heißen mögen, mit der fortschreitenden Cultur überhaupt in das gehörige Verhältniß zu setzen, und darinn zu erhalten. —

Das bisher Gesagte soll indeß keinem Einzelnen, der wirklich Religion hat (aus welchem Stande er auch übrigens sey) zu nahe treten; und wer möchte läugnen, daß es in den gebildetern Ständen, von welchen hier die Rede ist, in Teutschland vergleichungsweise und im Ganzen noch immer viel wahre Religion gebe? Es mag sogar mancher

aus diesen Ständen um so leichter zu jenem reinen moralischen Gesichtspunkte gelangen, je weniger sein Kopf mit einem fremdartigen Stoffe — bei seiner übrigen Lage — beschäftigt und eingenommen ward. Gleichwohl ist es, wie mich dünkt, unläugbar, daß eben den besagten Ständen von Seite der religiösen Aufklärung eine eigne Gefahr drohe, indem sie, einer auffallenden und öfters wiederkommenden Erfahrung zufolge, nur gar zu leicht bloß negativ wird, der wahren Religion selbst zu nahe tritt, und wohl auch von Einem Aeußersten auf das andere hinüberwirft, oder, wie man zu sagen pflegt, das Kind mit dem Bade ausschüttet. Gewiß wird also hier eine besondere Aufmerksamkeit erfodert, daß man mit dem eigenen Denken über diese Angelegenheit (wozu sich mit Recht jeder Wohldenkende, von welchem Stande er auch sey, berufen fühlt) Bescheidenheit im Urtheilen verbinde, immer sogleich, indem man eine irrige Vorstellung entdeckt und verwirft, etwas Besseres an deren Stelle setze, und desto mehr an diesem sich festhalte, je mehr man durch jene sich erbittert oder zurückgestoßen findet.

Auch in dem praktischen Theile der Religion führt die Aufklärung von dieser Seite, selbst für die Bessern, die auf ihrem Wege dazu gelangen, eine eigne Gefahr mit sich: man erkennt das Unschickliche so mancher Religions- (Erbauungs-) Mittel, deren sich der ungebildetere Theil des Volkes bedient, erkennt und verwirft es; aber man hat noch nicht Kraft, Licht und Geistesstärke genug, um

etwas, das schicklicher wäre, dafür hinzustellen, und es mit eben dem Ernste zu betreiben: leicht verfällt man darüber in eine gewisse Kälte, Lauigkeit, in eine Art von moralischem Schlummer. Da indessen gleichwohl die Leidenschaften nicht schlafen, und die mancherlei Gegenstände, die uns umgeben, und die bald den Eigennutz bald den Ehrgeiz oder einen andern Feind der Tugend zur Thätigkeit reizen, immerfort auf unser Inneres einwirken: so kommt man unvermerkt aus dem Gleichgewichte, und verliert die nöthige Kraft zum Widerstande gegen jene Feinde der Tugend, und zur standhaften Behauptung dessen, was ihr Gesetz fodert; denn es wird immer wahr bleiben, daß der rechte, vernünftige Gebrauch religiöser Mittel für den Geist ist, was die Nahrung für den Körper: Stärkung zur Arbeit! (diese zur physischen, zur sittlichen jener;) wiewohl auch jede andere Belebung der sittlichen Triebfeder den Namen eines Mittels zu diesem Zwecke verdient.

Es ist sogar schwer, bei einem hellern Kopfe die gleiche Wärme des Herzens (für das, was an sich erhaben und wichtig ist,) zu behalten. Und doch, scheint es, sollte das helle Denken nicht kalt machen: die Sonne leuchtet nicht nur, sie wärmet auch! Es mag seyn, daß im Anfange die mit dem Selbstdenken verbundenen Zweifel die vorige Theilnahme des Herzens schwächen; es mag seyn, daß bei der hellern und reinern Einsicht die Phantasie sowohl als die Nerven nicht mehr so stark angeregt, also

die Kräfte, die vordem jene Wärme und Innigkeit vereinigt hervorbrachten, getrennt und vermindert werden: sollte nun aber der Denker nicht auf einer noch höhern Stufe erlangen, was ihm auf der gegenwärtigen abgeht? wird dann nicht die geistige Empfindung ersetzen, was nun das körperliche Mitgefühl nicht mehr, oder doch in demselben Grade nicht, leistet, wenn besonders das reinere Gefühl des sittlich Schönen öfters belebt wird; und der Wille in der sittlichen Thätigkeit, in der moralischen SelbstVervollkommnung immer weiter fortrückt? Und dies muß ja zugleich geschehen, wenn der Verstand eine höhere Stufe der Vollkommenheit im Denken (über sittliche und religiöse Gegenstände) ersteigen und — behaupten soll.

7.

Schon aus dem bisher Gesagten erhellet, daß die Aufklärung als solche keineswegs moralischer Natur sey; — ob sie gleich, und zwar bei unserm Zustande der Cultur vorzüglich, auch auf moralische Gegenstände sich beziehtz — und daß sie folglich keinen absoluten Werth habe Denn sie ist, als Aufklärung, Sache des Verstands und nicht des Herzens, oder des Willens, inwieferne dieser auch über sinnliche Neigungen Macht hat und sie veredelt, oder von solchen, nicht ohne seine Schuld, unterjocht und selbst verderbt wird. Und eben daher entsteht von Seite der Aufklärung eine Gefahr für die moralische Bildung überhaupt.

Wiewohl die Aufklärung, im bestimmtern, d. i. im eigentlichen Sinne des Wortes, von dem, was man Unterricht, Belehrung, bloße Erkenntniß der Wahrheit nennt, wesentlich verschieden ist, indem eben diese nothwendig nur Unwissenheit oder bloßen Mangel an Wahrheit, jene aber zugleich Irrthum, Betrug oder Selbsttäuschung voraussetzt: so ist dennoch auch sie ein Erkennen der Wahrheit, eine Function des Verstandes; und folglich treten auch bei ihr alle die Gefahren ein, welche mit dem Verstande als solchen, mit der einseitigen Cultur desselben (wenn man nämlich dabei, ohne Hinsicht auf den moralischen Endzweck, stehen bleibt) nach Maßgabe individueller Umstände mehr oder weniger verbunden sind.

Nun hat aber das bloß Intellectuelle schon für sich einen eigenen und dem Moralischen oft sehr gefährlichen Reiz; denn es kann nicht nur (wie schon bemerkt) dem Stolze und der Eitelkeit schmeicheln, sondern auch die ganze Seele dergestalt einnehmen und beschäftigen, daß man darüber die Bildung des Willens (und dadurch der Neigungen) beinahe ganz versäumt, oder gar — vergisst: wie bezaubert, lebt und webt dann der Mensch, der Gelehrte oder der denkende Kopf, im Reiche seiner Ideen, seiner Materialien, Vorstellungen, Grundsätze u. s. w. wenn auch, wie ich setze, noch keine der subjectiven und minder edeln Triebfedern einwirkt, die sonst wohl hin und wieder auch statt finden, und zur Unterhaltung dieser regen, den Geist so vorzüglich anstrengenden, Thä-

tigkeit im Gebiete des Verstandes beitragen mögen. Indeß übt gleichwohl das menschliche Schicksal auch an solchen (wie man sie in dieser Hinsicht wohl nennen mag) praktischen Idealisten sein Recht aus: die Neigungen wachsen nach ihrem Gesetze fort; und obgleich überhaupt gedämpft und von gewissen Seiten mehr eingeschränkt, mögen sie hernach auf einer andern Seite ausbrechen; die äußern Gegenstände reizen; und wenn dann eine besondere Gelegenheit zum Handeln sie aufruft, und etwa gar mit andern in einen bedenklichen Widerstreit setzt: so mögen sie nun zu der alten Klage „daß sich bei den Gelehrten zwischen der Bildung des Kopfs und des Herzens öfters so eine große Kluft finde" durch ihr Betragen neuen Stoff liefern.

Dazu kommt, daß eben das ausgebreitetere Wissen, die geübtere Kraft zu Denken, zu Vergleichen u. s. w. auch dem Willen, wenn dieser gerade einem eigennützigen Plane nachhängt, mehr Gelegenheit, mehrere Mittel und Werkzeuge (folglich selbst neuen Reiz) dazu verschafft. Welche Gefahr, welcher Nachtheil droht hiebei der sittlichen Bildung, wenn zumal die theoretische (bloß intellectuelle und in ihrer Art allerdings wahre) Vollkommenheit, in der feinern Anlage und Ausführung des Planes, selbst auf das Unmoralische desselben ein täuschendes Zauberlicht wirft, und es, im belebenden Gefühle des Wohlgefallens und der Freude an jenen, dem Gewissen selbst verbirgt!

Regt sich dieses gleichwohl dagegen; so mag dann, um es zu stillen, der moralische GrundBegriff

selbst eine Verfälschung erleiden: „warum sollte nur gerade die sittliche Vollkommenheit, die Güte des Herzens oder des Willens, Tugend seyn — warum nur diese den Rechtschaffenen, welcher Belohnung, und nur ihr Gegentheil den Unwürdigen bilden, der Strafe verdient? „ist nicht auch jede andere Vollkommenheit (als solche), Tugend? die intellectuelle, artistische u. s. w.? Ei, wir sind alle tugendhaft, nur mehr oder weniger, und jeder in seiner Art.“ Nun mag sich jemand, wie verdorben auch sein Herz und wie empörend sein moralisches Betragen sey, dem tugendhaften, rechtschaffenen Manne kühn gegenüberstellen, und stolz auf seine intellectuellen oder artistischen Vorzüge, wenn sie zumal diesem — natürlich ohne dessen Schuld — fehlen, laut pochen: auch er habe Tugend, nur von einer andern Art! Und man sieht, wie selbst das bekannte Princip der Vollkommenheit über jene sophistisirende Vorstellung von Tugend einen täuschenden Schein verbreiten kann.

Freilich ist es gewöhnlich, besonders wenn schon eine oder gar mehrere unordentliche Neigungen sich festgesetzt haben, viel leichter, den Verstand als das Herz zu bilden. Rückt man in der Cultur des erstern schnell vor; ist dabei eine geheime freudige Empfindung; kann man seine Fortschritte öffentlich zeigen, ohne daß selbige hiedurch an Wirklichkeit und an ihrem eigenthümlichen Werthe verlieren; kann man damit glänzen, Lob und Beifall einärndten, und selbst dadurch zu weiterm Fort-

schritte sich stärken: so ist hingegen bei der Bildung des andern ein so mühsames Ringen; das Gefühl der Zufriedenheit im Anfange schwach und oft unterbrochen — denn nur auf einer höhern Stufe der moralischen Cultur übertrifft das sittliche Vergnügen an Stärke jedes andere — noch so viel Selbst-Tadel, und keine Erlaubniß, mit dem Erworbenen aufzutreten und öffentlich zu glänzen, wenn dies nicht unter dem versengenden Reife der Eitelkeit sogleich wieder verdorren soll; und überdies Lästerung und Miskenntniß des Besten, was man that, von so manchen, die sich aus mehr als Einem Grunde durch wahre Tugend stärker und tiefer, als durch alles andere beleidigt finden: ein Umstand, der, wie bekannt, in den schlimmsten Zeiten der neuen großen Republik die Tugend selbst „verdächtig" gemacht hat.

Hiezu kommen nun im Felde der Aufklärung, noch besondere Ursachen, welche die gedachten Reize des Intellectuellen bald mehr, bald weniger verstärken. Der Gegenstand ist so wichtig: das Sittliche, Religiöse und Rechtliche, und die mancherlei Zweige hievon, die sich im wirklichen Leben überall einflechten; darauf ist bekanntlich die Aufklärung vorzüglich gerichtet. Natürlich hat also das richtige Denken hierinn schon einen größern Reiz; und wer hier die Wahrheit erkannt hat, wer sie anzeigt, und in ihrem Lichte öffentlich auftritt: dem muß schon die Wichtigkeit der Sache mehr Aufmerksamkeit und Ansehen verschaffen. Zwar wird derjenige, dem es mit seiner eignen

moralischen Bildung kein rechter Ernst ist, und der sich vielmehr der Ausschweifung ergiebt, nicht leicht eine positive, reelle Einsicht in diese Gegenstände — welche theils ganz theils von Einer Seite nothwendig durch die moralische Natur bestimmt sind — und gewiß keine solche erlangen, welche tiefer in das innere Heiligthum der Sittlichkeit, in den Grund der Sache eindringt, und die zu feinern Bemerkungen, so wie zu zartern und tiefern Empfindungen Stoff giebt: dazu wird immer, außer dem Gebrauche des Verstandes, die eigene und anhaltende Cultur des Willens erfodert. Allein er kann dennoch, bei einem guten Kopfe und bei einer frühern Anleitung zum Denken, nicht allein zu der erwähnten negativen Aufklärung, sondern, auf den bekannten Wegen der äußern Bildung, auch zu manchen allgemeinen, hellern und richtigen Begriffen hierinn, und wohl auch, hin und wieder zu einer feinern Bemerkung, zu einem treffendern Ausdrucke der Wahrheit gelangen: obgleich diese sein Eigenthum nicht sind, und auch bei ihm, wofern er jene Stimmung seines Willens nicht ändert, nur wie ein glänzendes Meteor vorüberge hen. Inzwischen kann er sowohl mit dem negativen als mit diesem positiven Theile seiner Aufklärung auf die besagte Weise sich innerlich beschäftigen, und äußerlich — wichtig machen, im Contraste mit andern, welchen noch der erstere mangelt, und deren Vorurtheile, Aberglaube u. s. w. ihm nun, zu dieser innern und äußern Beschäftigung, erwünschte Gelegenheit und mannichfaltigen Stoff geben. Führte ihn seine Aufklärung noch überdies

zu dem freiern LebensGenusse; so wird er nun, da seine Denkkraft inzwischen geübter, gewandter und in der Kunst zu raisonniren mehr ausgebildet ward, in dem Grade klüger, schlauer und verschlagener werden, wie er — aufgeklärter wird. Daher kommt es, was auch für die Geschichte der Cultur in Teutschland merkwürdig ist, daß „klug, schlau — und aufgeklärt„ schon öfters für gleichbedeutend genommen ward, und zwar nicht allein von gewissen Gegnern der Aufklärung, sondern auch von den Freunden der — eben geschilderten.

Die Vernunft ist es eigentlich, welche den positiven Theil der Aufklärung — über die vorhin genannten Gegenstände herbeischaffen muß. Allein eben hier ist die gehörige Aeußerung und Thätigkeit der Vernunft zum Behufe dieses Geschäftes auf eine eigene Weise durch den Zustand und die Güte des Willens bestimmt; denn außerdem, daß ohne die rege, selbstthätige Kraft des guten, dem Gesetze der praktischen Vernunft gemäß handelnden Willens, die moralische Anlage nicht hinlänglich entwickelt, und folglich der Stoff nicht herbeigeschafft wird, worauf sich eben diese Vernunft als moralisch urtheilend stützt — der Stoff, dessen der Verstand (in der weitern Bedeutung) zur richtigen Erkenntniß hierinn bedarf, und den er nur aus jener Anlage schöpfen kann, wenn gleich die äußere, schöne und erhabne Natur vermittelst ihrer Eindrücke diese Erkenntniß einigermaßen vorbereiten und auch, wann sie da ist, beleben mag: außerdem nimmt

auch die Vernunft überhaupt, wenn sie von der Cultur des Willens nicht wohl unterstützt wird, nur zu leicht eine falsche Richtung, tritt auf das theoretische Gebiet über, und macht Fehlschlüsse gegen die Wahrheit im Sittlichen, oder nimmt, als theoretische — bloß denkende Kraft, Dienste bei der herrschenden Lust, und schafft nun höchstens jene bloß negative Aufklärung, die, in solcher Gesellschaft, dem gesunden Verstand und dem moralischen Gefühle noch viel weniger zusagt, als der beschränkte und noch von manchem Vorurtheile befangene Kopf, mit dem sich jedoch ein wahrhaft redlicher Wille vereinigt, und der nun auf dem gebahnten Wege geräuschlos, aber nicht ganz ohne nützliche Thätigkeit hinwandelt.

Eben die Bemerkung: „daß die menschlichen Ideen, Begriffe, Grundsätze u. s. w. an denen, welche sich damit vorzüglich abgeben, in moralischer Rücksicht oft so wenig fruchten, ja daß sie noch überdies zu so manchem verderblichen Misbrauche dienen„ eben diese Bemerkung, oder vielmehr ihr Gegenstand, ist eine der vorzüglichsten Ursachen, welche mehrere, sonst wahrhaft gute, fromme und dabei nicht undenkende Menschen dahin gebracht haben, daß sie mit einer auffallenden Geringschätzung und zuweilen mit bitterm Tadel gegen die Ideen, die Begriffe, die Aufklärung und die Cultur der Vernunft, sich aus dem Gebiete derselben, in dem sie vorhin zum Theile selbst nicht ohne Erfolg und Ehre arbeite-

ten, beinahe ganz zurückzogen, und nun, wie sie sagten, in einer „höhern Region, in den Einflüssen des Himmels„ ihr Heil suchten.

Unstreitig giengen auch diese zu weit; und manche von ihnen geriethen auf ein Extrem, das auch bei ihnen der Humanität von mehr als Einer Seite Nachtheil brachte. Denn sie wurden nicht bloß inconsequent, indem sie auf die menschlichen Ideen und Begriffe überhaupt, folglich auch über die religiösen und sittlichen, schmähten, deren sie doch selbst im täglichen Wandel und zum Theile selbst für ihr neueres System sich bedienten: ja sie hängten sich an gewisse LieblingsBegriffe und Ausdrücke eben so stark, als irgend einer der „philosophischen WortKrämer und Idealisten„, gegen welche sie loszogen, an die seinigen; sie wurden nicht bloß, in ihrem Eifer für das Höhere, so kurzsichtig, daß sie die große Brauchbarkeit auch solcher Begriffe, deren Gegenstand überhaupt physischer Art ist, übersahen; Begriffe, die zum Guten, wie zum Bösen — je nachdem nämlich der Wille beschaffen ist — dienen können, die auch der gute Wille, um in den schwerern Verhältnissen des Lebens nach dem Bedürfnisse der Menschheit nicht nur gut, sondern auch klug, d. h. mit Einem Worte, weise zu handeln, nicht entbehren kann, und die überdies im Gebiete der Wissenschaften, der Künste u. s. w. zur Veredlung der Menschheit (im Gegensatze mit Barbaren und mit vernunftlosen Wesen) nothwendig beitragen .... nicht bloß hierinn verkannten

sie den wahren Standpunkt des Menschen: sondern, bei dem einseitigen und festen Blicke auf jene Mängel und Fehltritte, so wie auf ihre neuere angenommene Denkart, kamen sie unvermerkt so weit, daß sie auch dieser — einer feinern Art von mystischem Systeme — eine dogmatische, ausschließende, kurz eine orthodoxe Form ertheilten, und dann fast eben so sehr als irgend ein neuerer kirchlicher Orthodoxe, wenigstens im Urtheilen und in einer parteiischen Einschränkung der wohlwollenden Liebe gegen Anders Denkende hart, unduldsam, drückend und wahrhaft ungerecht wurden. Besonders merkwürdig ist hiebei, daß eben diese Supernaturalisten gerade wie die gewöhnlichen, physischen Naturalisten (und zum Theil auch jene theoretisch metaphysischen und, in dieser Hinsicht, praktischen Idealisten) die besondere Anlage zur Sittlichkeit, das Göttliche im Menschen als solchen, verkannten, die eigenthümliche Beziehung der Vernunft (von einer Seite) auf das Sittliche und Religiöse läugneten, und selbst das Grundgesetz der moralischen Thätigkeit des Willens durch den hyperphysischen Wahn eines höhern Guts — des absolut oder sittlich Guten, insofern dieses durch äußern Einfluß in dem Menschen gewirkt werden soll — gerade wie der Naturalist durch seine physische Vorstellung von Zwang und Nothwendigkeit, oder jener Idealist durch seine Idee von intellectueller Vollkommenheit und Tugend, mehr oder weniger angriffen. So erzeugt auch hier ein Extrem das andere: aber in den verderblichen Folgen, so wie zum Theil in den Handlungs-Weisen derjenigen, welche auf

dem einen und dem andern stehen, begegnen sich beide! (Les Extremes se touchent.)

Es giebt andere, die, nicht weniger beleidigt durch jene moralische Unfruchtbarkeit des hellern Denkens und durch den Misbrauch desselben, zwar nicht auf solche Art sich aus der Sphäre der Menschheit verirrten, aber doch im vordringenden Gefühle des Sittlichen dahin geriethen, daß sie nun jede Aufklärung für falsch erklärten, die nicht neben der hellern Denkart auch die Güte des Herzens oder des Willens einschlöße. Allein, wie gesagt, die Aufklärung als solche ist keine Sache des Herzens; und eine solche Vermischung der Begriffe verstößt nicht nur gegen die Gesetze des richtigen Denkens, sondern sie erzeugt noch dadurch besondern Nachtheil, daß sie dem Gegner, der an dem bloß Intellectuellen festhängt, und darauf seine Tugend baut, eine Blöße giebt, die er leicht aufgreifen und zur Beschönigung seines Verfahrens benutzen kann.

Aber so viel geht aus dem Vorhergehenden, wie mir däucht, unläugbar hervor, daß man nicht bloß, wie es öfters schon hieß, „mit der fortschreitenden Vervollkommnung des Verstandes die gleiche Ausbildung des Herzens verbinden, und daher auf beide gleich große Sorge verwenden müsse:„ sondern daß man vielmehr seine Hauptsorge auf die moralische Bildung hinrichten, daß man nur sittliche Güte (wozu dann natürlich auch jede

äußere, mögliche, aber moralisch geordnete Thätigkeit gehört) als den eigentlichen Zweck des Lebens, worauf sich alles andere und folglich auch jede Cultur des Verstandes als Mittel bezieht, ansehen und, im Reiche der Ideen, in der Fülle des Intellectuellen und im muthigen Bestreben nach Aufklärung, wie in der gemeinen Sphäre und im Gedränge des Irdischen, mit innerer Erhebung des Geistes öfters sich vorstellen, und so das Andenken daran in sich auffrischen müsse.

8.

Noch giebt es — für die moralische Bildung — eine Gefahr, welche die richtige Erkenntniß des reinen, d. i. des eigentlichen MoralPrincips selbst angeht: eine Gefahr, die in dem bisherigen Gange der Cultur, in den blendenden und (angeblich) aufgeklärten Vorstellungen sich gründet, welche auch jetzt noch, besonders in einigen der höhern und gebildetern Stände, auch in Teutschland mehr oder weniger im Umlaufe sind.

Außer dem natürlichen Reize, wodurch das hellere Denken anzieht und fesselt, und der auch wenigstens mittelbar, auf die Vorstellung des eigenthümlichen Grundsatzes der Sittlichkeit leicht nachtheilig einfließt: begegnen uns auf dem Wege der Aufklärung auch solche Feinde der sittlichen Cultur, welche die richtige Vorstellung jenes Grundsatzes, selbst mit der Miene der Aufklärung, unmittelbar angreifen. Der schärfere und vielumfassende

Blick des bloßen Naturforschers, welcher die Reihe der sichtbaren Geschöpfe von der untersten Stufe hinauf bis zur höchsten Ordnung verfolgt, den Menschen an der Spitze der (physischen) Wesen erblickt, und nun in ihm „die Welt im Kleinen", folglich eine bloße Sammlung des physischen sieht, ja ihn ausdrücklich dafür erklärt, und höchstens nur dem Grade nach etwas Höheres in dem Menschen erkennt, etwa diesen noch steigert, sonst aber jede weitere Vorstellung als Vorurtheil und KinderWahn, eben so scheinbar als stolz und nachdrücklich, von sich weist; der zuversichtliche Ton, womit der erfahrnere Menschenkenner — der bloße Beobachter, laut behauptet, daß Eigennutz, so oder anders geschminkt, die einzige Triebfeder der menschlichen Handlungen sey, und daß, wer das Gegentheil behaupte, entweder die Menschen nicht kenne, oder noch behaftet mit den Vorurtheilen seiner Amme, etwas annehme, wovon er überall das gerade Gegentheil erblicke; die Aussage eines vielbewanderten Geschichtforschers, daß aus einer sittlich guten Handlung oft verderbliche, schreckliche Folgen, aus der bösen hingegen oft nützliche und heilsame, im großen Zusammenhang der Dinge entsprungen seyen: zum Beweise, daß auf das sogenannte GutMeinen (die Güte des Willens) so viel nicht ankomme, daß Klugheit, Verstand, den großen Wurf thue, und daß, wer für das Ganze zu wirken habe, da und dort eine kühne Uebertretung der engern moralischen Gränze, eine Verletzung der sittlichen Form, nicht achten, ja nicht einmal als solche an-

erkennen müsse; die öftere Beobachtung, welchen Einfluß die frühere Bildung auf den Charakter habe, und wie leidend der Mensch sich in allerlei Formen passen lasse ..... wie geschickt sind schon diese, den Sitz der Wahrheit mit Nebel zu umziehen, und statt der größern Aufklärung, welche sie versprechen, Wahn und Täuschung zu verbreiten, indem sie zwar von Einer Seite Licht schaffen, aber dabei nur andere, feinere und eben darum desto blendendere Irrthümer über den wichtigsten Gegenstand unterhalten!

Es ist bekannt, wie viel Ansehen die neuere Ansicht des Franzosen Helvetius, bevor die kritische Philosophie auftrat, auch in Teutschland, besonders in den höhern, policirtern, aber darum nicht immer sittlich gebildetern Ständen gewonnen hatte: es gehörte, unter den denkendern und beobachtenden Köpfen (in der Regel), zum guten Ton, es war Zeichen der Aufklärung — und ist es ohne Zweifel an vielen Orten noch —, daß man nach Helvet alle Handlungen, wie auffallend auch bei dieser und jener die uneigennützige Güte war, aus dem groben oder feinen, offenbaren oder geheimen Einflusse der Eigenliebe, des Ehrgeizes, der Eitelkeit, des Stolzes, der Sympathie, des natürlichen Mitleidens, der Schwäche, kurz aus dem materiellen oder physischen Trieb' erklärte. Täuschend war besonders für die Freunde des Wissenschaftlichen der Grundsatz: man müsse in der Moral wie in der Physik von dem, was ist, ausgehen; dadurch habe man

in der letztern so große Fortschritte gemacht u. s. w. Allein nicht was ist, sondern was seyn soll, ist der Gesichtspunkt, aus welchem sich hier die Wahrheit uns darstellt. Denn, wie groß auch die Zahl der Bösen, Verdorbenen sey: wer möchte deßwegen behaupten, daß der Geist, welcher diese beseelt, der ächte Geist der Moralität sey? Oder welcher bessere Mensch ist sich nicht bei dem Anblicke einer so lechten Handlung, sie sey nun aus dem gröbern oder feinern Eigennutze hervorgegangen, eines höhern — zum Gegentheile ihn aufrufenden Gesetzes in sich, und damit der Ueberzeugung von seinem freien Vermögen und der Verbindlichkeit dazu, innig bewusst? Die Wirkungen der physischen Natur beruhen auf einem ganz andern Grunde, als die Handlungen des sittlichen Menschen: daher musste ein Grundsatz, welcher dort zur Erweiterung der Wissenschaft führte, hier — bei allen, die ihn annahmen — die Wissenschaft selbst aufheben. Zudem ist der Mensch, so wie das MenschenGeschlecht, zur fortschreitenden Vervollkommnung bestimmt: also kann auch in dieser Hinsicht von dem, was ist, kein Schluß auf dasjenige gelten, was künftig seyn wird. Und obgleich der besagte Grundsatz von einer Seite zur Beobachtung, zum Behufe einer größern MenschenKenntniß sehr dienlich seyn mag; so kann er doch zugleich verursachen, daß man gerade die besten und edelsten Menschen nicht kennen lernt, wenn man sich nämlich ein System darnach baut, oder wenn man sich zur Anwendung desselben, in diesem oder jenem Falle, durch eine besondere,

subjective und eben nicht moralisch gute Ursache bestimmen läßt. Es gilt dann, was sonst von einem solchen Beobachter schon gesagt ward: „er kannte die Menschen, aber nicht den Menschen", nämlich die Menschheit auch von der schönsten und edelsten, so wie von jeder andern Seite. Gleichwohl kann dieser Grundsatz, mit allem, was daraus folgt, für den angehenden Zögling der Aufklärung sehr blendend und gefährlich werden, wenn zumal auch bei ihm Leichtsinn oder gar die gröbere Ausschweifung in einigem Grade schon eintrat, wenn er in die Gesellschaft solcher Menschen geräth, welche mit Witz, Scharfsinn, und mit reicher Menschenkunde ihn unterstützen, oder wenn er zuförderst mit solchen Büchern vertraut wird, welche diesen Grundsatz, und alles, was darauf beruht, als ächte, wahre Aufklärung ankündigen, und mit dem Zauber der Darstellung auch sonst viele gute, treffende, feine und in ihrer Art wahre Bemerkungen verbinden.

Es fehlt sogar nicht an Beispielen von manchen sogenannten vornehmern Häusern, von cultivirtern Familien, wo diese oder eine ähnliche Denkungsart nicht bloß hin und wieder bei einem denkendern Kopfe, bei einem Beobachter von der besagten Art Eingang fand, und hier nur die Maxime der bloßen, oder auch der im Dienste des verfeinerten eigennützigen Triebes wirksamen Klugheit gründete; sondern wo sie im wirklichen Leben überhaupt in der Redensart der Größern von jedem

Geschlechte, im täglichen Umgange und selbst in der Erziehung, im Unterrichte und in der Bildung der Kinder herrschend ward, wo man z. B. immer nur fragt: „ist das klug, gescheid?„ Aber nie: „ist es gut, schön, weise, edel?„ Selbst die feinere Sitte, auf die man zugleich dringt, trägt dann — wenn sie von der wahren, innern Sittlichkeit nicht wohl unterstützt wird — nur desto mehr bei, jene Denkart zu verbreiten; denn wo sich der ästhetische Reiz, ohne diese moralische Grundlage, mit dem intellectuellen vereinigt: da wird hernach das moralische Urtheil nur um so leichter verfälscht, und die Stimme des Gewissens übertäubt; da wird also der wahren moralischen Aufklärung eben durch die feine Sitte und überhaupt durch die ästhetische Cultur ein neues Hinderniß gesetzt: gerade wie die letztere, wo jene moralische Grundlage einmal da ist, auch die sittliche Cultur unterstützt, die Empfindung des Guten verstärkt, die Vorstellung belebt u. s. w., ja sogar gute und schöne, d. h. noch unverdorbne und mit glücklichen Anlagen ausgerüstete Seelen, wofern sonst kein widriger Einfluß überwiegt, auf eine eigene, vorzügliche Weise dazu vorbereitet. — Kommt nun jemand, der sich eben aus dem Nebel seiner gröbern Vorurtheile erhebt, in einen Kreis, wo ihn jenes blendende Zauberlicht von allen Seiten umgiebt: wie schwer ist es dann, die erstern zu verlassen, ohne von dem letztern getäuscht zu werden, und nun zu wähnen: jetzt sey er aufgeklärt!

Was die Ausbreitung jener Denkart in den genannten Ständen beförderte, ist gewiß auch der Umstand, daß die Ausdrücke, wodurch sich die moralische Anlage bisher gewöhnlich ankündigte, „Gewissen, GutMeinen, Gewissensbisse u. s. w.“ gewöhnlich in der Sprache des ungebildetern Volkes und in den — Predigten vorkamen. Man begreift, wie nun feinere Leute, so wie der rasche Zögling der Aufklärung, um sich von dem rohern Volke zu unterscheiden, erst diese Redensarten sorgsam vermieden, und dann, indem noch andere Gründe dazu wirkten, um so leichter die Sache selbst verwarfen! Ob nicht derselbe Umstand auch dazu beitrug, daß man Gespräche über Religion aus guten Gesellschaften ausschloß? Unstreitig wirkte auch hier unter den vielen Ursachen, welche diese Wirkung hervorbrachten, außer dem frommen oder leidenschaftlichen Eifer gewisser Herren, vorzüglich diese: daß man das Gemeinsame, Ewiggültige der Religion von den individuellen Zusätzen noch nicht abzusondern vermochte. Aber soviel ist meines Ermessens zugleich unläugbar: so lange es noch zum guten Tone gehört, gerade die wichtigsten, und, für jeden wahrhaft gebildeten Menschen, interessantesten Gegenstände (Sittlichkeit und Religion, jene in ihrem innern Grunde und in der feinern Anwendung, und diese aus jenem großen, gemeinschaftlichen Gesichtspunkte, wodurch auch von dem Individuellen oft so manches vermittelt, und auf eine humane Art dem Andersdenkenden mitgetheilt werden könnte) aus guten Gesellschaften auszuschließen; so lange haben wir auch

auf dem Wege der Cultur, wie sehr diese von der einen und der andern Seite auch glänzen mag, keine großen und — bleibenden, oder wenigstens keine sichern, Fortschritte gethan. Jedoch hin und wieder sind ja in unserm teutschen Vaterlande auch hierinn schon manche schöne Anfänge zum Bessern gemacht worden, wenn gleich nicht eben von Seite derjenigen, die sich sonst mit dem „guten Tone" vorzüglich abgeben. —

Auf eine ähnliche Weise mochte hin und wieder der beschränkte Ton, die kleinliche moralische Ansicht einiger Sittenlehrer — auf Kathedern wie auf Kanzeln, in Schriften wie in Predigten — dazu beitragen, daß nun andere den Begriff des absolut Guten über die Gränze der Sittlichkeit ausdehnten, und die Vorstellung von der eigenthümlichen Bestimmung des Menschen mehr oder weniger verfälschten. Wenn jene immer nur von dem sogenannten GutMeinen, von Tugend, Gewissen, Frömmigkeit u. dgl. öffentlich sprachen, und dabei alles, was sich auf die Beförderung des sittlichen Zweckes nicht unmittelbar bezieht, als unnützes und zweckloses Bemühen verwarfen, und folglich vergaßen, daß vieles, was auf jenen Zweck keine unmittelbare Beziehung hat, demselben mittelbar dienen könne und, zumal in Rücksicht auf die äußern Verhältnisse, wirklich diene; wenn sie nun den Arbeiten solcher Männer, welche auf die Erleuchtung des Verstandes, auf die Beförderung der Künste u. s. w. ihren Fleiß und ihre Kräfte verwenden, die

verdiente Achtung versagten, ohne zu bedenken, wie viel dieselben noch in der Folge und im großen Zusammenhang der Dinge wirken können; wenn sie über die besagte Unfruchtbarkeit der Begriffe, Ideen u. s. f. bei einigen, und den Misbrauch derselben bei andern, sich mehr, als recht ist, entrüsteten, ohne zu erwägen, daß man dem letztern durch weitere Aufklärung steuern könne, und, um das Haus vor dem Brande zu bewahren, keineswegs nöthig habe, auch den glimmenden Funken auszulöschen, der sich unschädlich und überdies sehr nutzbar an seiner Stätte befindet; wenn sie dabei nicht bedachten, daß ein heller, wahrer Gedanke, der unfruchtbar in dem Kopfe des einen liegt, früher oder später, wenn er besonders von diesem in Schriften verbreitet wird, in den Kopf eines Andern übergehen, und von dem bessern Willen des letztern zu schönen, edeln, die Menschheit beglückenden Handlungen gebraucht werden könne, zu Handlungen, welche der gute Wille allein, ohne diese hellere und reichere Erkenntniß niemals hervorzubringen vermocht hätte: so fasften hingegen Andere, eben dadurch veranlasst, nicht bloß gegen diese kleinliche moralische Ansicht, sondern gegen den moralischen Gesichtspunkt überhaupt eine Art von Widerwillen, enthielten sich, nicht ohne den Schein einer ängstlichen Sorgfalt, der genannten moralischen Ausdrücke, und erhoben sich stolz, in ihrer Meinung, zu einem höhern Standpunkte, sprachen von der Harmonie des Ganzen, von dem kühnern, mehr umfassenden Blicke des großen Mannes, der eine kleine Dissonanz, eine Abweichung

von der gemeinen sittlichen Regel nicht achte, sondern auf das Ganze seine Absicht und sein Bestreben hinrichte; legten nun dem Wissen, dem Gefühle des Schönen u. s. w. an sich (nicht bloß in seiner Art, sondern ohne die nothwendige, unterordnende Rücksicht auf den obersten, einzigen und insofern alles bestimmenden Zweck der Menschheit) absolute Vollkommenheit und folglich auch absoluten Werth bei, und stellten natürlich, aus diesem Gesichtspunkte, hin und wieder solche halbwahre, sophistische, in der Anwendung ganz falsche, aber doch blendende Grundsätze auf, welche der Humanität, der moralischen, d. i. auf die richtige Erkenntniß unsrer höhern, moralischen Natur gegründeten und dadurch bestimmten Aufklärung, und der wahren, dauerhaften Cultur öfters schon Eintrag gethan haben.

Auch im Fache der Erziehung zeigte sich, da und dort, eine solche Erscheinung: so wie einige immer nur von sittlicher Veredlung, von moralischen Gefühlen und von solchen einfachen Begriffen handelten, die man nur nennen dürfe, um das sittlich Gute dem heranwachsenden Menschen annehmlich zu machen, und seinen Willen darnach zu lenken; wie nun diese, auf ihrem einseitigen Standpunkte, wenig oder gar nicht bemerkten, daß der Mensch nicht bloß Wille oder Geist ist, und daß folglich zur menschlichen Tugend nicht allein „die Güte des Willens„, wiewohl diese den ersten Grund und insofern allein das Wesen der Tugend ausmacht, sondern noch eine

gewisse „mechanische Fertigkeit„ die Frucht mannichfaltiger Uebungen, und noch überdies, vornehmlich für die äußern Verhältnisse, das Auge der um sich schauenden „Klugheit„ gehört — welche jedoch nur hier, im Dienste der Sittlichkeit, den schönen Namen Weisheit verdient: so kamen andere, theils durch diese Veranlassung gereizt, theils verleitet durch die öftere Beobachtung „wie viel der äußere Eindruck über den Menschen vermöge„ auf dem entgegengesetzten Wege so weit, daß sie nun die Tugend, so wie die Erziehung, als „eine bloße Angewöhnung des Guten„ vorstellten, den Begriff der menschlichen Freiheit unvermerkt aus dem Auge verloren, den Ursprung, die Natur und den eigenthümlichen Werth des (sittlich) Guten, und folglich das Gesetz der moralischen Selbstthätigkeit des Willens, bald mehr bald weniger, verkannten, und zugleich diese Wissenschaft „von der Macht der äußern Eindrücke, von der physischen Bildung, Angewöhnung u. s. w.„ als wahre und gründliche Aufklärung zuversichtlich und wohl auch, da oder dort, im bittern und stolzen Tone ausgaben. Es finden sich auch solche, die auf eben diesem Wege unvermerkt, indem freilich noch andere Gründe mitwirkten, um so leichter in das Gebiet der Mystik — einer besondern und obgleich sonst bei einem bessern Kopfe und Herzen noch feinern, dennoch insoweit, als sie von der besagten gemeinschaftlichen DenkWeise in Ansehung des Sittlichen und Religiösen abweicht, wahrhaft irrigen und verderblichen Vorstellungsart — hinüber geriethen und sich darinn befestig-

ten. Natürlich! wenn das Gute nur angewöhnt und durch äußern Einfluß im Menschen hervorgebracht wird: dann gilt es gleich, ob es die Einwirkung der (physischen) Natur oder der Einfluß der Gottheit hervorbringe; ja, der letztere hat dann noch einen unverkennbaren Vorzug, da er zu demselben Ziele schneller führt, und auch, durch eine geheime moralische Selbst-Täuschung, ehrwürdiger erscheint, zumal einem Herzen, das einerseits gegen Gott eine ungeheuchelte Ehrfurcht hegt, und andererseits durch die Fruchtlosigkeit jenes erstern einseitigen Benehmens, so wie durch die gegenwärtigen Mängel und Auswüchse der menschlichen Cultur überhaupt, schon öfters beleidiget ward.

Wie der gepriesene und — berüchtigte Grundsatz der Vollkommenheit die richtige Erkenntniß der Anlage zur Sittlichkeit, folglich auch die Vorstellung des eigentlichen Moral-Princips, erschweren und verhindern könne, ward schon vorhin gelegenheitlich bemerkt. Aber so viel verdient hier noch eine weitere Anzeige, daß eben die gedachte Ausdehnung des absolut Guten auf jede Art der Vollkommenheit aus diesem Grundsatze ganz consequent hervorgeht, und daß man sich widerspricht, wenn man hernach dieselbe wiederum durch eine Bestimmung von „höherer, wahrer„ Vollkommenheit einschränken will. Zwar kann allerdings bei demjenigen, der auf solche Art das sittliche Merkmal ingeheim aufnimmt und oben ansetzt, aus dem angenommenen Princip der

Vollkommenheit wenigstens unmittelbar kein besonderer Nachtheil entstehen: diese Aufnahme und Ansicht des moralischen Zweckes gereicht vielmehr, wenn gleich nicht seinem Kopfe (der sich jetzt natürlich im Cirkel herumdreht) dennoch seinem Herzen zur Ehre. Allein außer manchem nachtheiligen Einflusse, den es mittelbar und von mehr als Einer Seite auch bei ihm noch haben mag, ist der Schade unverkennbar, den es bei Andern stiften kann, da nämlich, wo sich dieselbe Stimmung des Herzens nicht findet, und wo vielmehr ein besonderes Interesse eintritt, das Princip der Vollkommenheit auf die genannte Weise consequent zu verfolgen.

Wird nun dieser Grundsatz mit der Miene der Aufklärung (wie es neuerdings wieder mehr als einmal geschah) als der einzige wahre und vernünftige — dem reinen, eigentlichen Grundsatze der Sittlichkeit gegenüber — aufgestellt und etwa noch auf eine feinere, anlockende Weise vertheidigt, indem man z. B. den Blick desjenigen, der nicht darauf hinaussehe, für kurzsichtig, oder — ihn gar für eine undenkende Maschine erklärt: so begreift man leicht, welche Gefahr dem warmen Freunde der Aufklärung, der jedoch gegenwärtig noch keine tiefere und richtige Einsicht in die moralische Natur des Menschen erlangt hat, von dieser Seite begegnen könne. Wer mag es läugnen, daß während und nach der guten Handlung ein Zuwachs an Vollkommenheit (so wie an Glückseligkeit)

folge, und daß also diese in der Vorstellung das Letzte seyn müssen? Allerdings, so lange man über den Gang und die Einrichtung der Natur (im weitesten Sinne dieses Worts) theoretisch nachdenkt: jede Kraft wird durch Uebung verstärkt, vervollkommnet u. s. w. Allein diese Folge ergiebt sich von selbst, ohne daß man im Momente der sittlich guten Handlung daran denkt; und ergiebt sich desto mehr, je weniger der Handelnde, im regen lebendigen Gefühle der Achtung für das SittenGesetz, sich mit diesem Gedanken befasst: und wer hätte auch, in diesem Momente — wo seine ganze Kraft dahin gerichtet ist, die Stimme dieses heiligen Gesetzes rein aufzufassen, und es zu erfüllen trotz dem verführerischen Rufe des Eigennutzes zum Gegentheile — wer hätte da Muße und Lust, sich mit einer metaphysisch-theoretischen Idee oder mit einer psychologischen Vorstellung abzugeben?

Eine ähnliche Bewandniß hat es mit dem sogenannten Princip der Glückseeligkeit. Man weiß, wie ernstlich so manche, indem sie von dem Standorte der Sinnlichkeit oder, wenn man lieber will, des Wohlseyns als solchen, ausgehen, zugleich auf die „wahre, höhere, dauerhafte„ Glückseeligkeit dringen. Unstreitig gereicht dieser Ernst für das Wahre und Dauerhafte — und sey es auch bloß im Genusse — dem Charakter der Teutschen zur Ehre. In dieser Hinsicht erscheint auch die bekannte Unterscheidung zwischen Eigenliebe und

Selbstliebe, so schwach und willkürlich sie im Grunde auch seyn mag, in einem bessern Lichte; denn sichtbar bezeichnet das letztere Wort bei solchen, die sich mit Unwillen von dem erstern abwenden, mehr nicht, als die Achtung für die Menschheit in sich selbst, für die höhere moralische Anlage, die, obgleich allen andern gemein, doch eben so gewiß zu dem Selbste des Menschen gehört, und — Selbstliebe fodert: eine Benennung, die allerdings die reinere, vollständige Erkenntniß hindert, und überdies manchen unnöthigen Streit unterhält, die aber dennoch, wenigstens im Sinne jener Bessern, das Bewusstseyn des SittenGesetzes noch festhält, so lange sie nämlich im scharfen Gegensatze mit der Eigenliebe gebraucht, und, was sich dann selbst der Erfahrung zufolge natürlich anschließt, mit dem Wohlwollen gegen Andere verbunden wird. Bei mehrern, die mit solchem Ernste auf wahre, moralische Glückseeligkeit dringen — im Gegensatze mit den flüchtigen Gütern der Sinne, ist es wieder selbst das Sittliche, was sie insgeheim dazu veranlasst, indem sie eben dieses, am SchreibTische, auf dem Katheder, oder sonst im Gange ihres Nachdenkens, zuförderst von Seite der Folgen und nicht des Grundes auffassen, und dann die Achtung, welche sie für diesen empfinden, im dunkeln Bewusstseyn auf jene übertragen. Um so muthiger stellt man hernach das „Princip der (wahren, moralischen) Glückseeligkeit„ als das einzige auf, dem ein wohldenkender verständiger Mann seinen Beifall geben könne; und die Sprache wird wohl auch noch fester

und eindringender, wenn man sich gerade einem Kantianer gegen über befindet, der, etwa gar nach dem Buchstaben seines Meisters (aber gewiß nicht nach dessen Geiste) die Glückseeligkeit in einer bloßen „vollständigen Befriedigung aller — sinnlichen — Neigungen„ bestehen läßt, und also gerade den ersten und schönsten Theil, die Freude des guten Gewissens, davon ausschließt.

So sehr man indessen „die wahre die moralische Glückseeligkeit„ heraushebt; so behauptet man gleichwohl dabei in der Theorie und in jedem einzelnen Zweige derselben: Glückseeligkeit, oder vielmehr, wie es da heißen müsste, Wohlseyn, sey die einzige Triebfeder aller menschlichen Handlungen; dies sey der GrundTrieb, in den sich alle andern Triebe auflösen u. s. w. Und bei weiterm Andringen kommt man, getrieben durch die Macht der Consequenz, auch dazu, daß man alle reinere Güte, alles, was eigentliche Sittlichkeit, Uneigennützigkeit, Großmuth, Edelsinn u. dgl. heißt, wegläugnet. Natürlich kann man dabei unvermerkt an der Stärke des dunkeln sittlichen Gefühls immer mehr einbüßen, und — seiner Theorie gemäß handeln: obgleich, zur Ehre der Menschheit, unter den Philosophen im Gebiete der Moral noch öfters die angenehme Erscheinung sich zeigt, daß — gegen den sonst gewöhnlichen Gang — die Praxis besser ist als die Theorie, indem, wie Reinhold richtig bemerkte und schön sich ausdrückte, „das bessere Herz dem Verstande eine rühmliche Inconsequenz abgewinnt:„

eine Bemerkung, die schon Cicero an den bessern Anhängern der Epikurischen Schule gemacht, und die er in seiner Sprache so ausgedrückt hat: „ut ceteri existimantur dicere melius quam facere, sic hi mihi videntur facere melius quam dicere.„ De Fin. L. II, C. 25.

Außerdem nun, daß eine solche Ansicht der moralischen Ordnung die gerade und einfache Vorstellung der Wahrheit im Gebiete der Sittlichkeit hindert, den Fortschritt der Cultur erschwert, und selbst bei den Bessern, die sich daran halten, den feinern Anregungen der Eigenliebe leicht Eingang verschafft: welchen Stoß, welche Gelegenheit und Begünstigung muß sie erst denjenigen geben, welche aus subjectiven Ursachen keinen andern Beweggrund anerkennen als den Eigennutz? Um so kühner werden nun diese auf das Princip des bloßen Wohlseyns sich berufen, und darnach ihre Handlungen einrichten! Man kennt die Gewandtheit, womit einige aus dieser Classe alles Sittliche wegvernünfteln, auch das Beste und Schönste aus dem feinern Einflusse des Eigennutzes herleiten, und sogar das klarste und innigste, aus Vergleichungen hervorgegangene, Bewusstseyn einer bessern Handlung jedem andern unter dem Vorwande der Selbsttäuschung absprechen: ein Verfahren, das ich mir nur in einem böſen Menschen oder, was ich lieber annehme, in einem verunglückten Denker erklären kann; denn wie schwer es auch seyn mag, das Streben nach Wohlseyn von der moralischen Triebfeder im Momente der Handlung

rein abzusondern: so kann doch jeder, der seines Verstandes mächtig ist, und der sich bestrebt ein besserer Mensch zu werden, soviel mit zureichender Gewissheit erkennen, 1) daß er sich bemühe, dem Einflusse des Eigennutzes immer mehr Abbruch zu thun, und aus Achtung für das moralische Gesetz (in concreto, für Gottes heiligen Willen) zu handeln; und 2) daß er gerade da, wo er im Gefühle dieser Achtung am wenigsten nach seinem Vortheile gezielt hatte, hernach die Freude des guten Gewissens, das sittliche Vergnügen am meisten empfunden habe: daß also die Empfänglichkeit für dasselbe im umgekehrten Verhältnisse zu dem Streben nach Wohlseyn bestehe; und 3) daß er sich, ohne den mindesten Einfluß von eignem Interesse — ja vielmehr zuweilen gegen die laute Foderung des letztern, gedrungen finde, den andern der Freude der Belohnung, kurz der Glückseeligkeit in dem Maße würdig zu denken, in welchem er die Wirksamkeit der reinen, moralischen Triebfeder an ihm erkannt hat.

Daß man aber diese moralische Einrichtung, diese Ordnung im Reiche der Sittlichkeit desto leichter verkennt, dazu trägt eben das erwähnte Dringen auf höhere, moralische Glückseeligkeit bei; denn, so achtungswerth dasselbe auch von einer Seite ist, so unterhält und begünstigt es dennoch die irrige Vorstellung: daß doch immer der Trieb nach Wohlseyn die Seele aller menschlichen Handlungen sey, und daß man folglich den sogenannten Glückseeligkeitstrieb als den einzigen und eigentlichen Grund-

Trieb der menschlichen Natur ansehen müsse. Und je mehr nun die sinnliche Triebfeder auf solche Art geschminkt und empfohlen wird, desto geschickter wird sie, den Zögling der Aufklärung zu täuschen, und ihn der Gefahr zweier Extreme auszusetzen, die beide der Menschheit gleich nachtheilig seyn können: entweder bleibt er den feinern Täuschungen eines falschen egoistischen MoralSystems bloßgestellt, und wird über kurz oder lang darein verwickelt und gefangen; oder er verirrt sich in die Labyrinthe der Mystik, und zwar in diese um so leichter, wenn einerseits sein Verstand den höhern, sittlichen GrundTrieb in der menschlichen Natur verkennt, und andererseits gleichwohl sein Herz das Bedürfniß des Höhern, oder Bessern lebendig in sich fühlt; denn nothwendig wird er nunmehr das Letztere außer der menschlichen Natur setzen, und nicht bloß, wie billig, das Vermögen oder die Anlage dazu von Gott, sondern auch die Wirkung desselben im Menschen — auf eine seiner höhern Natur ganz widersprechende Weise — von den Einflüssen des Himmels ableiten. Eine merkwürdige Erscheinung! Da können einige Neuere, die sich in das Gebiet jener feinern und, wie ich sie nennen möchte, sophistisirenden Mystik zum Theil auf diesem Wege verirrt haben, immer von einem „Höhern, Göttlichen„ reden, und dann wieder in ihren „GlückseeligkeitsLehren„ das Höhere in dem Menschen ganz übersehen, in den Trieb nach Glückseeligkeit alle andern auflösen u. s. w. Natürlich, Eins unterstützt das Andere; und so widersprechend dies Benehmen auf einer Seite

erscheint, so leicht ist es, wie man sieht, auf der andern Seite erklärbar.

9.

Endlich verdient auch das noch eine eigene Bemerkung, was man der Aufklärung schon so oft vorgeworfen hat: daß sie zum unbescheidnen, stürmischen und verderblichen ReformationsEifer verleite: eine Gefahr, die nicht allein denjenigen, der sich damit befasst, sondern zugleich das Wohl des Ganzen betrifft, da solche unbescheidne und stürmische Reformen außer dem Unheile, das sie für die Gegenwart und oft weit umher verbreiten, nicht selten einen besondern Nachtheil noch dadurch erzeugen, daß sie das große Werk der menschlichen Cultur, anstatt es um eine beträchtliche Strecke vorwärts zu rücken, wieder um mehrere Jahre, da oder dort, zurücksetzen.

Aber ist auch dieser Vorwurf gegründet? Nothwendig kann die Folge keineswegs seyn, wenn sie gleich nach dem Gange der menschlichen Thätigkeit, so wie derselbe durch das Verhältniß der menschlichen Kräfte und der Dinge außer uns bestimmt wird, im Gefolge der Aufklärung gerne sich einfindet; und da eben die Sache, woraus sie insoweit erfolgt, keineswegs zu den zufälligen, die man wegen eines großen, überwiegenden Misbrauchs abstellen kann, sondern zu den wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit gehört: so muß ganz im Ge-

gentheile jeder Nachtheil, welcher sie begleitet, für zufällig und vermeidlich angesehen werden; und jener Vorwurf, wie gegründet er auch seyn mag, kann nur dazu auffodern, daß man mit desto größerer Vorsicht jedem künftigen Misbrauch entgegenarbeite, und reinen Gewinn für die Menschheit aus dem lautern, eigenthümlichen Grunde der Aufklärung schöpfe.

Es ist wahr, die Aufklärung führt als solche natürlich zur Neuerung, und dadurch zu Reformen; denn, ob sie gleich ihrer eigentlichen Bestimmung nach mehr kritisch als belehrend ist — mehr dazu bestimmt, uns von Irrthümern zu befreien als mit neuen Wahrheiten zu bereichern: so muß dennoch, während man die Masse des Erkennbaren sichtet, das Wahre vom Falschen sondert, und folglich den Verstand anstrengt, nothwendig hiebei mancher neue Stral der Wahrheit einfallen. An die Stelle des Irrthums tritt eine richtige Erkenntniß: eine neue Wahrheit! Diese hängt vermöge der großen Verbindung in der Kette des Wahren mit vielen andern zusammen, die sich nun, mehr oder weniger nahe, im lockenden Schimmer darstellen, und folglich zum weitern Nachdenken einladen. Welchen Eindruck muß dieser Anblick auf den Freund der Wahrheit und des MenschenWohls machen, zumal wenn es ihm nun gelungen ist, einen wichtigen Gegenstand von mehrern Seiten zu umfassen, und seinen wohlthätigen, möglichen und weitzuverbreitenden Einfluß auf das Beste der Menschheit deutlich einzusehen!

Das neue Licht blendet, erfreut, und hebt den Muth des SelbstDenkers; der natürliche Trieb zur Thätigkeit erwacht und wird durch die Empfindungen der Freude und des Muths, wobei es freilich nicht immer so rein hergeht, mehr als gewöhnlich erhöht: er wünscht, er bestrebt sich (der Drang eines guten Herzens kommt dazu) das neue Gute, was er entdeckt hat, was ihm nun im vollen Lichte der Wahrheit als solches vorschwebt, wirklich zu machen und zum Heile seiner Brüder, der Menschen, anzuwenden. — Es fällt auf, wie leicht man hiebei von dem Pfade des Rechten abgleiten, und auf Abwege, auf Missgriffe und verderbliche Maßregeln gerathen könne!

Zwei Stücke sind, welche dagegen — außer der richtigen und gründlichen Einsicht in die Natur der Sache, wovon jedesmal die Rede ist — vorzüglich erfodert werden: der gute Wille (ein sittlich geordnetes, moralisch gutes Herz) und Klugheit.

Zwar kann der Drang zu Verbesserungen, wie schon bemerkt, auch daher kommen, weil man beim Anblicke der gegenwärtigen Mängel und Gebrechen, so wie ihrer schädlichen weitverbreiteten Folgen, vom Triebe des Wohlwollens und zugleich vom Gefühle dessen, was recht ist, innig gerührt, getroffen und zur Thätigkeit aufgefodert wird; und bei schönen und guten Seelen geht jede Reform zuförderst aus diesem Grunde hervor. Allein die Eigenliebe, diese Sophistin wie keine, versteckt sich

nur zu gerne auch hinter diesem Vorwande: auch da, wo die Reform ursprünglich aus jenem bessern Triebe hervorgieng, kann sie in der Folge als Ehrgeiz, als Eitelkeit oder Stolz hinzutreten, sich ingeheim einschleichen und, wenn zumal Neid, Eifersucht u. s. w. von der andern Seite sich widersetzen, gereizt von diesen, um so größern Spielraum gewinnen. Dazu kommt der eigenthümliche Reiz, womit das Intellectuelle im Gebiete der Aufklärung anzieht und — zu glänzenden Unternehmungen einladet! Da nun das raschere jugendliche Feuer den Trieb zur Thätigkeit sowohl als den geheimen Einfluß jener Neigungen vorzüglich begünstigt; so wird unstreitig hier eine besondere Vorsicht erfodert, damit nicht der Wille unvermerkt verunreinigt und zu jenem unbescheidnen stürmischen und verderblichen ReformationsEifer hingerissen werde.

Aber auch der beste — der redlichste — Wille vermag sich hier nicht allein auf der Bahn dessen, was recht und wahrhaft beglückend ist, zu erhalten. Wie mancher hat schon mit dem besten Willen Schritte gethan, die gerade das Gegentheil von dem, was er bezielt hatte, hervorgebracht oder doch veranlasst haben! Es war ein Stoß, ein Wurf in's Ungewisse, wodurch weit im Kreise umher eine unbestimmbare Zahl von Ursachen angeregt, eine Welle an die andere geschlagen, und die Wirkung in's Unermessliche hinausgetrieben wurde. Und wiewohl diese Beschaffenheit der Dinge in dem Auge aller Wohldenkenden

der reinen Güte des Willens und ihrem souverainen Werthe keinen Eintrag thun kann; so leuchtet doch soviel daraus hervor, daß mit dem guten Willen, vornehmlich im Bezirke der äußern Thätigkeit und zum Behufe so wichtiger Gegenstände, noch die Klugheit sich vereinigen müsse: die Klugheit, welche nicht nur eine gründliche Aufklärung über die innere Natur dieser Gegenstände voraussetzt, sondern auch die äußern Dinge, den natürlichen Widerstand, die Leidenschaften der Menschen, ihre gewöhnlichen Triebfedern, Ansichten, HandlungsWeisen u. s. w. berechnet, erforscht, und sie alle mit einem freien, durchdringenden Blicke umfasst und überschaut.

Bekanntlich hat man aus diesem Gesichtspunkte schon mancherlei Maximen der Klugheit entworfen, die zwar keine strenge Regel ausmachen, die aber dennoch von demjenigen, welcher dieser Gefahr bei dem Geschäfte der Aufklärung ausweichen will, eine besondere Aufmerksamkeit fodern. Hier einige als Beispiele!

a.) Da man bemerkt hatte, wie sehr das Neue, wenn es unter diesem Namen sich ankündigt, gegen sich einnehme, vorzüglich bei solchen Menschen, die sich lange, oder auch in kürzerer Zeit mechanisch an ihre Vorstellungsart gewöhnt haben; so ward hiernach die Maxime gebildet: „man knüpfe das bessere Neue, „ohne es zu nennen, an das Alte, so weit dieses „noch eine bessere Seite darbietet, unvermerkt an.„ Inzwischen dürfte diese Regel noch öfters eine Aus-

nahme zulassen, wo nämlich mit Kraft, mit psychologischer Kenntniß und Behandlung der Menschen ein Schritt gethan werden kann, der mit Einemmale weiter bringt, als dort ein jahrelanges Annähern. Nur soll der Freund des Bessern, wofern er nicht sich und die gute Sache einer neuen Gefahr aussetzen will, ohne genaue Selbstprüfung von Seite der Klugheit sowohl als der WillensGüte einen solchen Schritt nicht unternehmen, besonders in einem grössern Bezirke, wo die Summe der widerstehenden Kräfte seine Berechnungen leicht täuschen, und seine Kraft überwiegen könnte.

b.) Weil die besten Anstalten der Menschen, der Erfahrung zufolge, noch immer misbrauchbar sind, und dagegen auch mangelhafte Einrichtungen unter der Leitung rechtschaffener, verständiger Männer viel Gutes stiften; so zog man aus diesem Grunde den Schluß: „diejenige Anstalt, Verfassung u. dergl. ist „die beste, die am besten verwaltet wird.„ Und: „Lasst uns besser seyn, so wird es besser werden!„ Gewiß ist die moralische Ausbildung einer Nation die GrundBedingung, ohne welche sie keinen dauerhaften Wohlstand erlangen kann; und wie diese Ausbildung zunimmt, sich verstärkt und ausbreitet: so wird auch der Wille desjenigen, welcher die bestehende Verfassung misbrauchen könnte, durch die Natur der Dinge mehr eingeschränkt; denn es fehlt ihm alsdann allmälig immer mehr an den Werkzeugen zur

Ausführung seiner eigennützigen Plane, und selbst die Stimme der Guten, deren Anzahl sich dann vermehrt und zu größerm Ansehen erhebt, wird für die Eigenliebe, die nach Ruhm und Ansehen trachtet, eine natürliche Einschränkung. Allein dabei ist nicht zu vergessen, daß böse Anstalten, d. i. solche, die mit den Grundsätzen der moralisch urtheilenden Vernunft nicht übereinstimmen, auch die weitere moralische Ausbildung einer Nation mächtig hindern; daß eine bessere Anstalt in der Hand des Rechtschaffenen noch viel mehr Gutes wirken könnte, und daß man also beide, die innere und die äußere Reform, so viel möglich mit einander verbinden müsse. Indeß bleibt immer so viel ausgemacht, gewiß und wichtig, daß man von der erstern ausgehen, oder darauf zuförderst dringen müsse, und daß eben da, wo dieser Geist der moralischen Cultur einmal herrschend geworden ist — trotz jenem Hinderniſſe, — auch die Verbesserung der äußern Anstalten sich wie von selbst, wenigstens auf die leichteste Weise und auf dem Wege der Mäßigung, die ihrer Dauer am meisten zuträglich ist, geben werde.

c.) Da man beobachtet hatte, daß eine ernstliche und anhaltende Hinweisung auf die Hauptsache einerseits keinen Widerstand finden könne, und dann, wenn diese Eingang gefunden hat, gewisse schädliche und verderbliche Nebendinge eben dadurch ihr Ansehen verlieren, und fallen; so ward demnach die

Maxime gemacht: „man dringe immer herzlich und „kräftig auf die Hauptsache, auf das Wesentliche; „alles Uebrige, was nicht darinn sich gründet (jede „Pflanze, die nicht von Gott ist) wird dann von „selbst fallen.„ Allein es fehlt auch dabei nicht an Erfahrungen, welche beweisen, daß nun das letztere zuweilen um so mehr in dem verkehrten Sinne der Menschen sich festsetzte, da es gleichsam an dem Glanze des erstern Theil nahm, und sich damit deckte; und daß hingegen eine muthige Enthüllung und Darstellung der groben, albernen und verderblichen Wahn-Begriffe, jener herzlichen und vordringenden Darstellung des Nothwendigen hin und wieder am rechten Orte eingewebt, der guten Sache mit Einemmale einen mächtigen Vorschub gewährte.

d.) Die Bemerkung, wie die Natur ihre besten dauerhaftesten Früchte allmälig erzeuge, hat die Vorstellung veranlasst: „diesen Gang, diese Wirkungsart der Natur müsse man auch bei den Verbesserungen in der MenschenWelt nachahmen; so wie sie das SamenKörnchen erst unscheinbar in ihrem Schooße zu nähren, und dann Leben und Kraft, Blüthen und Früchte hervorzubringen pflege: so müsse der wahre Freund der Aufklärung nur erst da und dort einen kleinen unscheinbaren Keim des Bessern anlegen, diesen mit treuer sorgsamer Hand warten, und auf solche Art das Wachsthum schöner und dauerhafter Früchte vorbereiten, welche auch dann, wenn sein

körperliches Auge sie hier nicht mehr erblicken sollte, gleichwohl seinem Geiste schon jetzt vorschweben, und ihm nicht weniger schätzbar seyn müssten.„ Wahr ist es, die Leidenschaften der Menschen, so wie Unwissenheit und Stumpfsinn, sind immer ein so mächtiges Hinderniß, als es der Widerstand der äußern Natur, wenn man ihre Gesetze überspringen will, nur immer seyn mag. Indeß sind die Menschen auch freithätige Wesen, und als solche können und müssen sie auch nach einem andern Gesetze behandelt werden; ja es kann Auftritte geben, die, wenn man sie geschickt zu ergreifen weiß, zur Ausführung solcher Plane hinleiten, welche nach jenen Gesetzen beurtheilt, ein Sprung in der Natur heißen müssten.

Doch mögen dergleichen Fälle immerhin unter die seltensten Ausnahmen von der Regel gehören; und auch dazu, wenn das Unternehmen gelingen soll, wird außer dem guten Erfolge, inwieferne dieser von den äußern Umständen abhängt, ein besonderes Maß von Moralität und Klugheit erfodert: sonst kann auf den schönen Anfang leicht ein wilder, verwüstender Ausgang folgen. Wie dem aber auch seyn mag — denn durch Erfahrung läßt sich freilich keine strenge und ausgemachte Regel festsetzen — so ist doch so viel richtig: wer von der Reform seines eigenen Herzens ausgeht, wer sich immer zuförderst damit beschäftigt, und dann bei seinem regen Streben nach der völligern Erkenntniß dessen, was an sich wahr und recht ist, zugleich auf den Gang der Dinge und auf das große

Triebwerk der menschlichen Neigungen, Leidenschaften u. s. w. sein Augenmerk richtet; der ist im Stande, die gute Sache der Menschheit zu befördern, ohne an der bemerkten Klippe anzustoßen, oder an dem Stabe gewisser Regeln sich festzuhalten: ob er gleich auch jede fremde Erfahrung, die ihm mit solchem Gewichte sich ankündigt, oder auch sonst nur wichtig erscheint, zum Behufe dieses großen Zweckes prüft und, nach Maßgabe seiner Ueberzeugung, redlich benutzt.

Genug, wenn jeder in seinem Kreise durch allmälige Entwickelung zu dem schönen, wenn gleich mühsamen Bau der menschlichen Cultur beiträgt, und jetzt im Kleinern wirkt, bis ihn ein bedeutender Anlaß, von dieser oder jener Seite her, zum Größern ruft. Allerdings verräth es keinen großen Geist, wenn man an jedem Misbrauche, an jeder mangelhaften Einrichtung rütteln muß, und gewisse Dinge nicht lassen kann, bis sie einst nach einem größern Fortschritte der Cultur, von selbst fallen werden, da hingegen ein kecker und muthwilliger Angriff derselben jetzt nur zur Vertheidigung reizt, und ihnen ein Ansehen von Wichtigkeit giebt: der große Mann kann auch kleine Dinge übersehen; sie reizen ihn weniger, indem er auf die größern sein Augenmerk richtet, und sich mit diesen beschäftigt. Allein damit verträgt sich vollkommen, was ich oben von kleinern Verbesserungen bei der Unmöglichkeit größerer Anstalten gesagt habe: jenes Rütteln und Antasten verräth nur Mangel an Klugheit, an Kraft, oder

auch an dem reinern moralischen Sinne; aber der große Mann, der zugleich ein guter Mensch und also, aus dem höchsten Standpunkte der Menschheit betrachtet, ein wahrhaft großer Mann ist, hat eben darum, weil sein Auge auf die Verbesserungen des Ganzen gerichtet ist, das lebendige Bedürfniß, im Einzelnen so viel möglich — nach dem Leitsterne der Weisheit — zu ändern, zu verbessern, und auch so das Ganze, nach dem bemerkten Naturgesetze, dem großen Ideale der Vollkommenheit näher zu bringen. Und giebt sich ihm hernach ein besonderer Anlaß zu einem großen beträchtlichen Fortschritte; so hat er sich nun gerade auf solche Art auch dazu vor Andern fähig gemacht. Eben für den Mann von besonderer Kraft ist es eine eigene schwere Aufgabe der Weisheit, sich auf der Bahn dieses Lebens und im Gewirre der menschlichen Verhältnisse so zu benehmen, daß er nicht auf einer Seite in den stürmischen, alles niederwerfenden Reformationseifer gerathe, oder auf der andern in eine Art von unthätigem Menschenhaß und dann, über dem vorgegebnen Blick auf das Ganze, erst in einen Eckel an allem Kleinern, aber in seiner Art und in Beziehung auf das Ganze nicht Unwichtigen, und nun um so leichter in eine regellose, unruhige und verderbliche Thätigkeit verfalle, oder gar nach und nach in den Abgrund einer wollüstigen, alles verschlingenden Raffinerie versinke.

II.

Ueber Schellings Frage:

Was ist am Ende das Reale in unsern Vorstellungen?

Beobachtung.

In unsern Vorstellungen, als bloßen Vorstellungen, Nichts. Denn Vorstellungen als Vorstellungen sind nur ideal, nur Anzeigen, Bezeichnungen, Andeutungen von Daseyn. Daseyn selbst ist real. Was ist das? Darstellung in der That, vor aller Vorstellung, Sich selbst anzeigende Thätigkeit, Sich selbst angebende ThatOffenbarung, Sich selbst ausdrückende ThatHandlung. Entweder freie oder, willkürliche Thätigkeit von freien Kraft-

Wesen, oder nothwendige Thätigkeit von freiheitlosen Dingen. Ueberhaupt freie oder nothwendige Thätigkeit, Empfänglichkeit und GegenWirksamkeit in allem Wirklichen, lauter WechselWirkung. Wir wirken gegen einander und gegen die ganze Natur. Und die ganze Natur ist immer in nothwendiger Thätigkeit gegen uns. Alles also, was wir reales wahrnehmen können, sind Thätigkeiten oder Handlungen, unsrer oder andrer Wesen. Wir selbst sind pragmatisch, wie wir wollen und können, lauter Pragmatismus. Die ganze Natur an und außer uns ist nothwendig pragmatisch, unaufhörlicher Pragmatismus gegen uns. Also ist alle RealKunde nothwendig pragmatisch. Alle RealWissenschaft, nothwendig Selbst-Realgrund. Beobachtungs—Pragmatismus nach allen NothwendigkeitsGesetzen. Die sind moralisch für uns pragmatische Gerechtigkeit, Wahrheit und Güte. Was recht, wahr und gut zugleich ist, ist allgemein billig, ist ganz vernünftig. Ganze Real-VernunftWissenschaft, ist also absolut allgemeine, lautre BilligkeitsWissenschaft, und diese als solche ist nicht nur mit höchstem Recht allgemein gültig, sondern wegen allgemeiner Nothwendigkeit auch allgemein nothwendig geltend, wenn einmal nur ihr höchstpragmatisch AllPrincip allgerecht da ist. Das gebe Gott!!!

III.

Einige Bemerkungen über die Natur-Beschreibung in philosophischer Rücksicht.

Es sey mir erlaubt, über diesen wichtigen Gegenstand einige wenige Bemerkungen hier vorzutragen. (Die Größe desselben verstattet nur wenige Bemerkungen, und) ich wünsche nichts mehr, als die Aufmerksamkeit eines Philosophen auf ihn zu erregen, um dadurch die Sache unter Augen zu bringen, welche sie vielleicht aus andern als den gewöhnlichen Gesichtspunkten betrachten möchten. Der große Linné, von dem manche unserer Naturforscher mit Verachtung reden, weil er, der Verfasser eines Systems der Natur, vielleicht ein Moos, oder ein Gras

nicht genau genug beschrieb, hatte zuerst den Gedanken eine Philosophie der Botanik zu schreiben, und es liegt nicht an ihm, wenn man auf diesem Felde eher zurück als vorwärts gegangen ist. Anstatt seine Fehler zu verbessern, statt eines halb künstlichen Systems ein völlig künstliches oder natürliches zu machen, vermengt man beide, und jeder ändert nach eigenen Einfällen Ordnung und Sprache der Naturgeschichte.

Der Zweck der NaturBeschreibung ist, durch sie die Mannichfaltigkeit in der Natur kennen zu lernen. Sie wäre freilich ganz unnütz, wenn wir durch ein Princip a priori diese Mannichfaltigkeit gleichsam anticipiren könnten, wenn es möglich wäre, sie aus den verschiedenen Gräden der NaturKräfte herzuleiten, oder gar aus dem höchsten Zwecke eines WeltSchöpfers zu bestimmen. Das erstere ist nicht erlaubt, wie die NaturWissenschaft lehrt; was das zweite anbelangt — auf welche Weise sollten wir den Zweck des WeltSchöpfers bestimmen können? Alle Versuche der letztern Art lassen sich durch die Eine Frage niederschlagen, warum unter unendlich vielen denkbaren Weisen seine Zwecke zu erreichen, der Schöpfer gerade diese wählte; eine Frage, die, wie man sieht, durchaus nicht zu beantworten ist. Die Bestimmung der Mannichfaltigkeit in der Natur geht vorher, und auf diese lässt sich dann erst der Rest von Teleologie, welcher nach einer gesunden Philosophie übrig bleibt, bauen.

Das erste, was in der NaturBeschreibung nöthig ist, besteht darinn, das Mannichfaltige, was in der Anschau-

ung und der Empfindung gegeben wird, auf Begriffe zu bringen. Hier findet nun der Naturforscher eine Menge extensiver Größen, oder Formen beschrieben, es wird ihm also leicht sich mit der größten Bestimmtheit und Deutlichkeit auszudrücken, da hier alles auf GrößenErzeugung im Raume beruhet, und jeder Begriff sich darstellen läßt. Diesen Theil sollte der Naturforscher vor allen andern herausheben, und ihm durch eine besondere Bearbeitung, welche alles fremde ausschließt, diejenige Vollkommenheit geben, deren er fähig ist. Man kann dieses als den mathematischen Theil der NaturBeschreibung ansehen. Alles was eine intensive Größe hat, z. B. Farbe, Geschmack, Geruch u. s. w. läßt sich viel schwerer angeben, da jene Größen nur allein durch extensive Größen darzustellen sind, und diese Darstellung immer auf Uebereinkunft oder Willkür beruhet. Daher schloß auch Linné mit großer Strenge Kennzeichen von der letztern Art aus den Beschreibungen der NaturKörper aus, ungeachtet er sich den Grund vielleicht nicht ganz deutlich dachte. Er giebt die Farbe u. s. w. für zu veränderlich aus, aber sie ist es nicht mehr als manche Formen, und Linné verstand vielleicht darunter mehr die Veränderlichkeit der Vorstellungen von ihnen, als ihre Veränderlichkeit in der Natur selbst.

Unter dieser Beschreibung der Formen muß man sich nicht sowohl eine Ausmessung und Beschreibung einzelner Theile denken, die allerdings nicht zu vernachläßigen ist,

sondern vielmehr diejenige Behandlungsart der NaturBeschreibung, wo man die FormenLehre von allem fremdartigen gereinigt allein behandelt, wo man jeden Theil nur in Rücksicht auf die Form des Ganzen betrachtet. Wie wenig hierauf Rücksicht genommen ist, wird jedem Naturforscher bekannt seyn. Man pflegt alles mit einander zu vermengen, man bestimmt die Theile sehr oft nach ihrem nicht selten ungewissen Nutzen, nach ihrer Dauer, und nach andern zuweilen zufälligen, zuweilen ungewissen Eigenschaften. Welche Verschiedenheit trifft man nicht z. B. bei den Schriftstellern, wenn von der Bestimmung der Blätter die Rede ist, sie sind nach Linné die Lungen der Pflanzen, sie entwickeln nach andern die LebensLuft, und einige glauben genug gethan zu haben, wenn sie solche flache grüne Theile nennen. Es ließen sich unzählige Beispiele aus der NaturBeschreibung anführen, wo die Vermengung fremdartiger ungewisser Bestimmungen nicht weniger auffallend ist. Es war hier von der Bestimmung eines Theiles die Rede, man durfte ihn also nur in Rücksicht auf das Ganze bestimmen, und man würde bei der Beobachtung dieses Grundsatzes gefunden haben, daß der Theil, welcher jetzt flach und grün ist, Feuchtigkeiten einsaugt, und LebensLuft entwickelt, in einer andern Pflanze einen Stachel oder eine Ranke darstellt, Theile, deren Functionen von den Functionen des flachen Blattes gar sehr verschieden sind. Erst dann, wenn die FormenLehre genau und besonders abgehandelt ist, darf man es wagen, weiter zu gehen, die Farbe, Geruch u. s. w. zu bestim-

men, vorzüglich die Gränzen zu bezeichnen, wie weit sich diese Eigenschaften erstrecken, — eine Untersuchung die sich zunächst an die Formenlehre anschließt; — hierauf, den Nutzen des Gegenstandes zu erforschen, oder seine übrigen Eigenschaften, und die verschiedenen Formen aufzusuchen, womit diese gewöhnlich verbunden sind. Ohne allen Zweifel gehört diese letztere Beschäftigung zu den angenehmsten in der Naturkunde; aber diese Vorzüge berechtigen uns nicht, früher damit anzufangen, als wir sollten, und einen deutlichen, in der Anschauung darzustellenden, mathematischen Theil mit solchen nicht allein schwierigen, sondern auch ganz fremdartigen Untersuchungen zu vermengen. Die Absonderung solcher Lehren, welche eine ganz verschiedene Behandlungsart erfodern, ist für unsere Kenntnisse nicht anders als ungemein vortheilhaft.

Aber es ist nicht genug, diese, wenn gleich richtigen, Beschreibungen der mannichfaltigen Formen gleichsam wie in einem Archiv aufzubewahren, und etwa ein Register darüber zu machen, die Vernunft fodert uns beständig auf, daraus ein systematisches Ganzes zu errichten. Es ist umsonst, durch Sophistereien der Trägheit sich diesen Foderungen zu entziehen, die Vernunft erneuert unaufhörlich ihre Ansprüche; und sich diesen widersetzen, heißt das Geschäft, welches man treibt, verächtlich machen. Es ist hier aber um kein künstliches System zu thun, wo man nach einem oder einigen wenigen Kennzeichen die NaturKörper ordnet, und die übrigen vergisst. Ein solches

System kann zu einem bequemen Register taugen, aber ist schädlich, so bald man es zu etwas höherem als zu einem Register anwenden will. Es wird hier vielmehr ein natürliches System verlangt, wo auf alle Verschiedenheiten der Form gesehen wird. Wir sollen die Mannichfaltigkeit der Formen auf Gesetze, oder, da die Kenntniß derselben gewissermaßen mathematische Kenntniß ist, genauer ausgedrückt, sie auf Formeln bringen, deren wir uns zu jedem möglichen Gebrauche bedienen können. Die Ausdrücke, Leiter der Natur, Verwandtschaft der NaturKörper, Netz der Natur, waren Versuche solcher Formeln, und erweckten in dieser Rücksicht eben die große Theilnahme für sich, da eine solche Einheit in der Mannichfaltigkeit dasjenige ist, was unsere Urtheilskraft hervorzubringen strebt, und woran wir uns vorzüglich ergötzen, wenn es hervorgebracht ist. Denn man sieht nicht ein, was der Natur dadurch mehr Vollkommenheit zuwachsen könne, wenn es eine Reihe von Gegenständen, von dem vollkommenen zu den unvollkommenen, giebt, und man kann mit Recht behaupten, daß lauter vollkommne Formen noch mehr Bewunderung erregen würden. Nur die Befriedigung der Urtheilskraft, die noch dazu hier sehr leicht zu erreichen war, konnte es seyn, welche das Gefallen an dergleichen Zusammenstellungen der NaturKörper erregte. Ich brauche hier nicht zu zeigen, daß jene Darstellungen insgesammt fehlerhaft sind, daß die Leiter der Geschöpfe bei genauerer Untersuchung verschwindet, und daß jenes Bild von einem Netze der

Natur entweder nur einen verwirrten Haufen andeutet, oder gleichfalls etwas sehr unrichtiges, eine gleichförmige Vertheilung der Aehnlichkeiten darstellt. Was man natürliches System nennt, ist, wie die Urheber derselben gestehen, nur Sammlung, Vorbereitung zu etwas vollkommnern.

Wir müssen, wie überall, auch in dieser Formenlehre vom Einfachen zum Zusammengesetzten übergehen, wir müssen von der Untersuchung der Theile anfangen, und dann zur Untersuchung des Ganzen fortschreiten. Hier werden sich sogleich die großen Abtheilungen der Natur-Körper ergeben, diejenigen Geschöpfe, an welchen man Uebereinstimmung der Theile bemerkt, sind zuerst zusammenzustellen. Nun aber wollen wir weiter die Mannichfaltigkeiten der einzelnen Theile ordnen, und dieses muß wiederum nach einem Begriffe geschehen, welcher, da er in nichts fremdartigem zu suchen ist, kein anderer als der Begriff von Mannichfaltigkeit der Theile selbst seyn kann. Die Menge gleicher Theile bringt noch keine Mannichfaltigkeit hervor, diese wächst mit der Menge der unter einander verschiedenen Theile. Ein Theil ist also desto mannichfaltiger, oder in dieser Bedeutung vollkommener, je größer die Anzahl der unter einander verschiedenen Stücke ist, aus welchen er besteht. Auf diese Weise können wir eine Reihe für jeden Theil nach seiner größern oder geringern Vollkommenheit, mit welcher er in der Natur vorkommt, machen, die verschiedenen Stufen der Vollkom-

menheit der Theile lassen sich auf alle mögliche Weise zu einem Ganzen verbinden, und die Individuen, welche man so erhält, können leicht mit denen verglichen werden, die man in der Natur antrifft. Dieses scheint mir der einzige Weg zu seyn, auf welchem man zu einem wahrhaft natürlichen System gelangen kann, es scheint mir ein Probierstein aller Formeln und Gesetze, die für die Mannichfaltigkeit der Gestalten zu erdenken sind, auf diese Weise zu finden möglich.

Diesen Weg, der, wie man sieht, nicht eben der leichteste ist, habe ich in meinen Beiträgen zur NaturGeschichte 1 St. vorläufig versucht. Ich glaube, folgende Formel für die Verschiedenheiten gefunden zu haben, welche die Menge derselben in gewisser Rücksicht bestimmt. In der Natur kommen nämlich fast alle Stufen der mehr oder weniger vollkommenen Bildung der Theile zu Individuen verbunden vor, aber die Menge solcher Arten, wo Theile von einerlei Grade der Vollkommenheit mit einander verbunden sind, übertrifft weit die Anzahl derjenigen, wo Theile von verschiedenen Graden der Vollkommenheit verknüpft sind. In dem PflanzenReiche ist dieses besonders auffallend, die Gräser, die Pflanzen mit SchmetterlingsBlumen, die Orchideen sind Beweise hievon. Auch im ThierReiche lassen sich Beispiele davon in Menge geben, wie ich an der angeführten Schrift gezeigt habe.

Doch es mag um die Richtigkeit solcher Resultate seyn, wie es will, hier kam es nur auf den Weg an,

den wir betreten müssen, um die NaturBeschreibung zu einiger Vollkommenheit zu bringen. Mit den Gestalten müssen wir anfangen, dann zu den übrigen Eigenschaften, Farbe u. s. w. übergehen, dann erst kommen wir zu den LebensKräften, und endlich zu den SeelenKräften, insoferne von den letzten zu handeln ist. Die Verknüpfung der Grade jener Kräfte und Vermögen mit den Formen ist das, was in der NaturBeschreibung vorzüglich merkwürdig ist, und zu nützlichen Folgerungen veranlassen kann, wenn diese nur mit der gehörigen Behutsamkeit gemacht werden.

Alle sogenannten natürlichen Systeme sollten auf die angegebene Art hervorgebracht werden. Das künstliche System oder das Register der NaturKörper ist aber vorher ein Bedürfniß, dessen wir auf keine Weise entbehren können. Die Regeln desselben lassen sich leicht finden, es soll als Register zum Aufschlagen so bequem als möglich seyn, es soll so viel als möglich, dem natürlichen System nahe kommen. Das letzte Erfoderniß lässt sich auf keine Weise ganz vernachlässigen, nur muß es dem erstern auf keine Weise entgegengesetzt seyn, sonst hat man, wie es mit den meisten künstlichen Systemen, das Linnéische nicht ausgenommen, bewandt ist, weder ein künstliches, noch ein natürliches System.

Allein jetzt vermengt man immer beide Systeme, die Classen, Ordnungen, sind meistens künstlich, die Ge-

schlechter selten, die Arten immer natürlich. Das letztere rührt daher, weil wir die organischen Geschöpfe mit einem doppelten Namen, dem Namen des Geschlechts und der Art benennen. Dieses ist allerdings sehr bequem und könnte nicht schaden, wenn die Geschlechter durchaus natürlich und nach einer bestimmten Methode gebildet wären. Aber die Geschlechter sind immer halbkünstliche UnterAbtheilungen; man bestimmt sie z. B. in der Botanik nach der Fructification, vermöge der alten Grille von Morison, fructificatio est essentia plantae, und des alten Vorurtheils, welches die Erfahrung täglich widerlegt, als ob die übrigen Theile veränderlicher wären; man bestimmt sie in der Entomologie nach den Fühlhörnern u. s. w. Ist es wohl erlaubt die Namen der NaturKörper, nach den Abtheilungen eines künstlichen Systems, das seinem Zwecke gemäß veränderlich ist, und seyn muß, zu bestimmen, und ist dieses nicht eine muthwillige Sprach-Verwirrung? Ist es nicht der Natur der Sprache zuwider, Körper, die in einigen Stücken übereinstimmen, in den übrigen von einander abweichen, mit einerlei Namen, Geschöpfe, die in vielen Stücken übereinstimmen, in wenigen verschieden sind, mit verschiedenen Namen zu benennen?

Aber, was ist Art, was Geschlecht, und was ist, als solche mit eigenen Namen zu belegen? Der Begriff von Art ist bei den organischen Körpern nicht gar schwer zu entwickeln. Wir sondern dadurch das Wesentliche der

Bildung von dem Zufälligen ab, oder das, eine Reihe von Generationen hindurch Unveränderliche, in dem ursprünglichen BildungsVermögen Gegründete von dem Veränderlichen. Es ist wahr, zufällige Veränderungen können sich fortpflanzen, es können Bastarte entstehen, es kann also schwer werden, auszumachen, was Art, was bloß Abartung ist, und vielleicht machten Geschöpfe, die jetzt sehr viele Arten darstellen, ursprünglich nur eine einzige aus. In der Theorie ließe sich das letztere vielleicht zu einer Uebersicht der mannichfaltigen Arten anwenden, und es ist der Gedanke folglich überhaupt nicht zu verwerfen. Aber alle diese Schwierigkeiten fallen in der Anwendung beinahe ganz weg. Wir müssen nämlich die Arten nach solchen Verschiedenheiten der Bildung bestimmen, von denen es noch nicht erwiesen ist, daß sie nicht zufällig sind, die man, einem wirklichen Versuche zufolge, durch äußere Umstände nicht hat abändern können. Ist es von einigen Bildungen höchst wahrscheinlich, daß sie zufällig sind, wie dieses der Fall bei den Obst- und GetreideArten ist, lassen sie sich aber doch wirklich nicht beträchtlich abändern, so durfte man nach ihnen nur UnterArten (subspecies) bestimmen.

Desto schwerer ist es auszumachen, was man als Geschlecht benennen soll. Ich halte dafür, weil man die Arten nach dem Wesentlichen und Zufälligen der Bildung bestimmt, daß man auch hier diesen Begriff nicht verlassen müsse, wenn man überhaupt die Geschlechter, wegen

ihrer großen Bequemlichkeit beibehalten will. Es muß also ein unveränderliches einer höhern Ordnung gleichsam seyn, welches ein Kennzeichen des Geschlechts ausmachen darf. Also nicht allein Kennzeichen, die an und für sich Versuchen zufolge unveränderlich sind, wodurch man die Art unterscheidet, sondern solche Kennzeichen, die nach der Analogie der zufälligen Veränderungen überhaupt zu urtheilen, einer solchen Veränderung nicht ausgesetzt sind. Alle Zertheilung, Vergrößerung, Verminderung, Wiederhohlung und Mangel eines Theiles darf nicht zu den GeschlechtsKennzeichen dienen.

Dieses gilt, wie man leicht einsieht, nur von den organischen Geschöpfen. Von den Systemen in der Mineralogie ließe sich noch viel sagen, aber ich verspare dieses auf eine andere Zeit.

IV.

Litterarische Anzeigen.

Von dem Ursprung und der Beschaffenheit einer unmittelbar göttlichen Offenbarung. Als Ankündigung der zweiten Vertheilung des neuen homiletischen Preißes für das Jahr 1797. Von D. Christoph Friedrich Ammon, ord. Lehrer der Theologie. Göttingen, bei Dieterich, 1797. 32 S. 4.

Diese kleine akademische Schrift verdient besonders wegen des Rufes, den ihr Vf. als kritischer Philosoph erlangt hat, hier als einer der auffallendsten Beweise genannt zu werden, was für Unheil eine gewisse Art von kritischer Philosophie in der Theologie anstiftet. Es wird über diese gewisse Art von kritischer Philosophie jetzt beinahe in allen Wissenschaften geklagt; nur in der Theolo-

gie, wo sie gerade am geschäftigsten ist, scheint man sie ruhiger dulden zu wollen. Männer, deren ganze Kenntniß der kritischen Philosophie sich auf einige Formeln beschränkt, die sie sich gemerkt haben, sind unermüdet, den ganzen verlegenen theologischen Kram, den längst Niemand mehr achtete, vermittelst jener Formeln zu modernisiren und in dieser verjüngten Gestalt als neue aufrichtige Wahrheit zu Markte zu bringen, wo sich denn eben solche Kenner der kritischen Philosophie in Menge als Käufer einfinden, die das lächerliche Quodlibet als ächte kritische Weisheit für ihr baares Geld nach Hause tragen. Man hat sie ziemlich ungestört bisher ihren Markt treiben lassen; aber es wird nachgerade Zeit, den Leuten die Augen zu öffnen, damit solche Buden geschlossen werden. Was sie feil bieten, ist in der That nicht kritische Philosophie; und man könnte wohl mit Grund fragen: ob es überhaupt Philosophie sey. Aber sie selbst scheinen dies gar nicht zu ahnen, sondern vielmehr überzeugt zu seyn, daß sie die einzig richtige Weise gefunden hätten. Es möchte also wohl auch zu ihrem eignen Frommen ausschlagen, wenn man versuchte, ihnen darüber eine einleuchtende Weisung zu geben.

Inwieferne es billig oder unbillig seyn möge, den Verf. dieses Versuches überhaupt zu der genannten Classe zu zählen, darüber maßen wir uns hier kein Urtheil an. Er hat sich den Ruf eines kritischen Philosophen erworben, und wir sind nicht gesonnen, diesen Ruhm ihm sonst streitig zu machen. Aber daß dieser Versuch zu den Schriften der genannten Art gehöre, dies hoffen wir streng zu erweisen. Der bloße Gedanke eines solchen Versuches beweist dies schon. Wer mit den Grundsätzen der kriti-

schen Philosophie wirklich vertraut ist, der weiß auch, (obgleich es noch zur Zeit nicht so geradezu gesagt seyn mag,) daß mit denselben die Behauptung einer unmittelbar göttlichen Offenbarung völlig unverträglich ist. Noch weit weniger verträgt sich mit derselben ein Versuch, dergleichen der gegenwärtige ist, den Ursprung und die Beschaffenheit einer unmittelbar göttlichen Offenbarung zu erklären. Man wird also schon durch die bloße Ankündigung des Stückes (von einem kritischen Philosophen im Jahr Ein tausend siebenhundert und sieben und neunzig!) in ein hohes Erstaunen versetzt. Innhalt und Ausführung desselben sind wenig geschickt, dieses Erstaunen zu vermindern.

Der Verf. hat die Hypothese, die er hier nur weiter ausführt, schon in einer besondern Zugabe zu seinem Entwurf einer wissenschaftlich praktischen Theologie, S. XX. ff. aufgestellt. Er hat sich darüber dort, wie es uns scheint, kürzer und deutlicher ausgedrückt, als in der nachgefolgten weiteren Erklärung. Wir wollen also vorerst den HauptGedanken aus jener Zugabe anführen. Wir gebrauchen hier und, so viel es möglich ist, in der ganzen Darstellung der Hypothese, die eigenen Worte des Verfassers, damit, wenn etwa ihre Ueberzeugungskraft in der eigenthümlichen Wahl und Zusammensetzung der Worte liegen sollte, die nur auf uns ihren Zauber nicht äußern konnte, wir nicht dem Verfasser sein Werk zerstören, indem wir die zerbrechliche Maschine auf unsre Art zusammensetzen. „Eine unmittelbare Offenbarung Gottes ist denkbar," sagt er dort S. XXII, „wenn Gott selbst auf die moralische Vernunft „des Menschen wirkt, sie stärkt, erhöht, belebt, dadurch

„Vorstellungen von sich erzeugt, und diesen Vorstellungen „für den Menschen volle Gewissheit und Ueberzeugung „giebt. Durch diese von Gott selbst beförderte Wirksamkeit „des Gesetzes werden in der Seele, nach der natürlichen „Einrichtung unsrer Vernunft göttliche Vorstellungen, „göttliche Gedanken, göttliche Kenntnisse erzeugt. Stellt „man sich vor, daß ein Mann von außerordentlicher Her„zensGüte, von einer großen Energie seiner sittlichen „Vernunft, auf diese Weise von Gott geleitet und „gleichsam afficirt wird; so ist es begreiflich, wie „er zu der lebhaftesten und deutlichsten Kenntniß von Gott „gelangen, und wie er sie, im Namen Gottes sei„nen Zeitgenossen mittheilen konnte und musste.“ Daß der Verf. unter den Gründen, welche „für diese „Deduction der unmittelbaren Offenbarung „sprechen,“ auch den angeführt: „die Schrift lehrt aus„drücklich, daß in uns ein geistiges Vermögen sey, wo„durch wir mit Gott eins werden und an seiner Natur „Theil nehmen können ꝛc.“ ist ein Circulus, der ihm auch von denjenigen wird vorgerückt werden, die mit ihm eins seyn mögen, daß die Hermeneutik erlaube, in den angeführten Stellen dergleichen Etwas zu finden. Wir halten uns aber nicht länger bei dieser Zugabe auf, und kommen zu dem Programm selbst.

Hier zerfällt die Untersuchung in zwei Haupttheile, die der Verf. selbst S. 7 auf folgende Art angiebt: „Wir „werden so zu Werke gehen, daß wir zuerst die bildlichen „Vorstellungen der Bibel von einer unmittelbaren Offen„barung Gottes prüfen, dann aber den genaueren und „bestimmteren Begriff derselben entwickeln.“ Der Verf. bemerkt, daß keiner von den Gesandten Gottes unter dem

jüdischen Volke, sich deutlich über die Art und Weise, wie er zur Kenntniß des göttlichen Willens kam, erkläre, sondern, so entschieden sie auch alle behaupten, ihre Kenntniß von Gott erhalten zu haben, dennoch die Art und Weise dieser Mittheilung selbst größtentheils in ein ehrwürdiges (was mag wohl daran ehrwürdig heißen?) Dunkel gehüllt seyn lassen. Die besonderen Arten der göttlichen Offenbarung, von welchen die Bibel spricht, sind 1) persönliche Erscheinungen Gottes 2) Belehrungen durch Engel 3) Träume 4) Visionen 5) Stimmen von Himmel. Von diesen besondern Arten wird nun im ersten Haupttheil der Abhandlung „ausgemittelt S. 8, ob sich die Gottheit den „Menschen auf diesem Wege wirklich unmittelbar geoffenbart habe, oder ob diese Vorstellungen nur Einkleidungen einer mittelbaren Offenbarung enthalten.“ Diese (aus eben so neuen, als philosophischen und gründlichen! Gründen) angestellte Ausmittelung ergiebt denn, S. 14, das Resultat: „daß zwar Träume, Visionen und merkwürdige NaturErscheinungen allerdings ein wirksames „Mittel in der Hand der Vorsehung seyn könnten, ihre „Offenbarungen zu versinnlichen und ihnen in der Seele „ihrer Vertrauten Eingang zu verschaffen, daß aber auf „allen diesen Wegen eine unmittelbare Offenbarung Gottes vergebens gesucht werde.“ An dieses Resultat knüpft nun der Verf. zuerst für die Nothwendigkeit, die eigentliche Art und Weise einer unmittelbaren Offenbarung zu erklären, folgenden Beweis an: „da diese Wege die einzigen sind, auf welche „die Bibel bei der Mittheilung einer unmittelbaren Offenbarung Gottes hinzudeuten scheint; so würde uns „nichts übrig bleiben, als entweder die Zulässigkeit der

„selben überhaupt zu läugnen, oder sie zwar zu behaupten, aber auch zugleich für etwas Unbegreifliches und „Unerklärbares zu halten; oder endlich einen neuen Weg „einzuschlagen, auf dem sie nicht nur als möglich gedacht, sondern auch zugleich, so weit sie überhaupt erklärbar ist, als wirklich erkannt, geprüft und angenommen würde.“ Die beiden ersten Glieder dieses Trilemms werden auf folgende Art aus dem Wege geräumt. 1) „Sie „überhaupt zu läugnen, dürfte bedenklich seyn, weil dieses Behauptung a) nicht nur geradezu zum Naturalismus „führt,“ [warum denn gerade zum Naturalismus? und nicht vielmehr zum Rationalismus? und wo wäre dann das Bedenkliche?] b) „sondern auch dem moralischen Charakter mancher heiligen Auctoren zu nahe „tritt, und c) die Bibel nothwendig mit andern menschlichen Büchern in gleiche Reihe und Linie stellt.“ [Sollte denn dies letztere wirklich so außerordentlich bedenklich seyn, als uns der Verf. bereden will? Und gesetzt es wäre so bedenklich, wir könnten aber das Gegentheil nicht behaupten, ohne der Vernunft zu nahe zu treten, wäre dies denn nicht noch bedenklicher? Ueberdies aber, ist es denn wahr, daß die Bibel mit allen andern menschlichen Büchern in gleiche Reihe und Linie gestellt wird, sobald man ihr diese magische Dignität entziehen will? Man müsste in der That von dem innern Werth der Bibel eine sehr kleine Vorstellung haben, wenn man diesen bloß äußern Vorzug für ihren einzigen halten wollte. Und, wäre es denn so gar verächtlich, mit den classischen Schriften der frühesten Zeitalter in gleicher Reihe und Linie zu stehen? — Was aber den moralischen Charakter mancher heiligen Auctoren, der dabei gefährdet seyn soll, betrifft; so haben wir uns von jeher gewun-

dert, daß die Vertheidiger der unmittelbaren Offenbarung das Argument, das eigentlich von den Gegnern herrührt, daß Jesus und die Apostel entweder Täuscher oder Getäuschte gewesen seyn müssten, so blindlings haben annehmen mögen. Die ganze Beweiskraft dieses Arguments beruht auf der Gehässigkeit des gewählten Wortes; und sie verschwindet ganz und gar, sobald wir näher auf die Sache sehen, und uns nicht durch ein bloßes Wort täuschen lassen. Nennen wir denn wohl den einen Getäuschten, der etwa irgend ein Phänomen unrichtig erklärt? Warum wollen wir aber jene Männer Getäuschte nennen, wenn sie Ideen, deren Ursprung ihnen (aus Unvollkommenheit ihrer psychologischen Kenntnisse) unbegreiflich seyn musste, auf eben die Caussalität bezogen, zu der sie so oft, wo sie die Kenntniß der nächsten Ursache verließ, ihre Zuflucht zu nehmen pflegten? Aber auch selbst das andere Glied dieses Dilemms, welches eigentlich den moralischen Charakter anzugreifen scheint, indem es verlangt, jene Männer als Täuscher zu betrachten, ist bei weitem nicht so furchtbar, als es durch dieses Wort klingt. Bei der Beurtheilung der moralischen Maximen eines Menschen muß man die Stufe der Cultur der moralischen Begriffe und Grundsätze, auf welcher sowohl sein Zeitalter überhaupt als er insbesondere steht, vorzüglich in Anschlag bringen. Wir, deren Zeitalter in der Cultur der moralischen Begriffe weit genug gekommen ist, um zu wissen, daß der Zweck das Mittel nicht heilige, wir täuschen, wenn wir (wäre es auch in der gutgemeinten Absicht, Religiosität zu befördern,) religiösen Aberglauben verbreiten wollen. Dürfen wir aber diese Beurtheilungsart ohne allen Unterschied von unserm Zeitalter auf jene früheren anwenden, in denen

jener Grundsatz (zum wenigsten in Absicht auf die Erziehung zur Religion) noch nicht so anerkannt war, wo die ReligionsErzieher, aus leicht begreiflichen Gründen, ganz bona fide den Grundsatz haben konnten, durch Geheimnisse und dergleichen dem Exoteriker Ehrfurcht vor ihrer Religion einzuprägen, und ihm so entweder mit der Schale den Kern, oder einstweilen, bis er des Kerns würdig gemacht werden könne, wenigstens die Schale zu geben? Wo dieser moralische Grundsatz (ein Irrthum in der Materie der Moral) herrscht, dürfen wir da dem Verfahren, das daraus entspringt, eine unsittliche Maxime unterlegen? dürfen wir da von Täuschung und von Täuschern reden? Will man jeden Irrthum eine Täuschung nennen, so wären solche Religionslehrer vielmehr auch in der letztern Beziehung bloß Getäuschte (inwiefern sie unter einem Irrthum, in Rücksicht der Materie der Moral, befangen waren). Man kann also der Sache nach, beide Glieder jenes Dilemms ohne Bedenken zugeben, ohne dem moralischen Charakter jener Männer im mindesten zu nahe zu treten; das ganze Argument ist ein bloßer Popanz, dem man nur näher unter die Augen treten darf, um sich nicht mehr von ihm schrecken zu lassen.] 2) „Sie zwar zu behaupten, aber auch zugleich für „etwas Unbegreifliches zu erklären, verräth von der einen „Seite eine große Dreistigkeit in der Foderung eines blinden Glaubens, von der andern ein Mistrauen in seine „gute Sache und ein geheimes Bewusstseyn seiner „Schwäche." [Warum denn nicht vielmehr von der einen Seite eine große Bescheidenheit, nicht zu fodern, daß der Mensch alles, auch das, was die Gottheit in ein ehrwürdiges Dunkel zu hüllen für gut befunden hat, erforschen und erklären können müsse, von der andern

Seite eine große philosophische Nüchternheit, nicht etwas erklären zu wollen, das, wenn es ist, zwar wahrgenommen werden kann, aber, seiner Natur (seinem Begriff) nach, unerklärbar seyn muß? — Wir würden also, wenn durchaus keine andere Wahl wäre, selbst dieses zweite VorderGlied jenes Trilemms noch eher vertheidigen, als dem Verf. zu dem SchlussGlied folgen.] „Es würde dem„nach," fährt der Verf. fort, „nur noch die Frage zu be„antworten seyn, ob nicht in der moralischen Ein„richtung der menschlichen Natur, und in dem Ursprunge „unsrer Kenntnisse von Gott überhaupt ein Weg offen „bleibe, auf welchem die Möglichkeit und Gedenkbarkeit „einer unmittelbaren Offenbarung des höchsten Wesens „psychologisch zu erklären ist." Hier hat den Herrn Doctor ein kleiner logischer Fehler beschlichen, der aber um so leichter übersehen werden kann, weil das übersprungne EintheilungsGlied, wenn es auch angeführt würde, doch zu nichts helfen könnte.

Nun folgt endlich die Darlegung der merkwürdigen neuen Erklärung der unmittelbaren Offenbarung selbst. „Die meisten Kräfte und Gesetze „unseres Wesens, unsre Sinnen, Gedächtniß, Einbil„dungskraft, Verstand, und selbst unsre empirische Ver„nunft wirken sämmtlich innerhalb der Zeit und des „Raumes. (??) Nur unser sich allmälig aus der Sinn„lichkeit herausbildendes moralisches Ich, und unser Ge„wissen, dieses göttliche Gesetz eines reinen, freien Wil„lens, ist über die Reihe mechanischer Ursachen und Wir„kungen erhaben, und bringt unser Wesen der Gottheit „nahe." [Es ist schwer, alle die Unrichtigkeiten, und Unbestimmtheiten, die schon in diesen ersten Perioden zu-

sammengedrängt sind, auseinander zu setzen. Wir könnten uns nur auf zwei der hauptsächlichsten einlassen. Vor allen Dingen wollen wir auf den künstlichen Gegensatz aufmerksam machen. Es soll gezeigt werden, jene meisten Kräfte und Gesetze unseres Wesens seyen der unmittelbaren Offenbarung nicht empfänglich, dies sey aber das moralische Ich. Nun sollte man doch meinen, dieser Beweis sey nur durch eine ganz strenge Entgegensetzung des Grundes zu führen, und es müsste nach den Regeln der Logik der Gegensatz so lauten: Nur unser — moralisches Ich wirkt nicht innerhalb der Zeit und des Raums. Statt dessen aber sagt der Verfasser: Nur unser — moralisches Ich ist über die Reihe mechanischer Ursachen und Wirkungen erhaben. Was soll man nun dabei denken? Soll man dem Verfasser wirklich das Stratagem zutrauen, durch ein solches Quid pro quo seine Hypothese begründen zu wollen? Dies ist doch in der That nicht wahrscheinlich. Oder soll man glauben, daß er jene beiden Redensarten für völlig gleichbedeutend genommen, und nur um der beliebten Variation willen die eine für die andre gesetzt habe? Die letztere Redensart lässt eine solche Bedeutung zu; man kann nämlich die Reihe mechanischer Ursachen und Wirkungen als einen metaphorischen Ausdruck für Naturcausalität überhaupt gelten lassen, dann würde er mit jener ersteren Redensart gleichviel gelten. Man muß auch beinahe glauben, daß der Verf. diesen Sinn gemeint habe; denn, wenn man den Ausdruck mechanisch hier in seine streng wissenschaftliche Bedeutung (auf Druck und Stoß) einschränken wollte, so würde es nicht nur lächerlich klingen, zu versichern, daß das moralische Ich über

die Gesetze von Druck und Stoß erhaben sey; wobei man denn (durch den Gegensatz genöthiget) annehmen müsste, daß es jedoch nicht bloß den psychologischen, sondern selbst den organischen und sogar den chemischen Gesetzen unterworfen sey; sondern es würde noch auffallender seyn, zu versichern, daß nur das moralische Ich über diese Gesetze von Druck und Stoß erhaben, jene meisten Kräfte und Gesetze unsers Wesens also (wie aus dem Gegensatz folgt) ihnen unterworfen seyen; welches denn beinah nöthigen würde, zu glauben, der Verf. habe in allem Ernst behaupten wollen, daß jene meisten Kräfte ꝛc. in eigner Person im Raume wirken! Allein diese Erklärung findet doch nicht statt, weil man dem Verf. eben so wenig zutrauen kann, daß er in Einer Periode habe sagen wollen: unser allmälig aus der Sinnlichkeit sich herausbildendes moralisches Ich wirke weder in der Zeit noch in dem Raume. — Aber noch merkwürdiger ist uns der letzte Zusatz gewesen: und bringt unser Wesen der Gottheit nahe. Was heißt das? Darf man so in einem wissenschaftlichen Vortrag (wo man noch dazu an den Rand schreibt: genauere Bestimmung!) Bilder und Begriffe zusammenmischen, Vorstellungen, die eigentlich, und solche, die uneigentlich zu verstehen sind, ohne Unterscheidung neben einander stellen? Wir werden bald sehen, daß dieser Tropus hier nicht müssig steht; auf ihm scheint die ganze Hypothese, die sich in dem Begriff einer geistigen Berührung (S. 16) concentrirt, zu beruhen.] Der Verf. fährt in seiner Deduction so fort: „Durch die reine, freie, energische Wirksamkeit des Moral-Gesetzes in uns, und durch das unbedingte Machtgebot desselben im Verhältnisse zu der Foderung unsrer

„Neigungen und Begierden, entsteht nicht nur der Glau„be an das Daseyn einer moralischen, die Welt regieren„den Gottheit, sondern auch der Glaube an eine würdige „Verehrung derselben durch die Betrachtung des Sitten„Gesetzes, als eines göttlichen Gebotes. Wenn nun „durch den heiligen und mächtigen Willen Gottes alle „Kräfte und Gesetze der Natur fortdauern und von ihm „abhangen; so können auch die moralischen Kräfte und „Gesetze unseres Wesens, unserer Freiheit unbenommen, „nur durch diesen heiligen Willen Gottes fortdauern, und, „unter unsrer eignen freien Mitwirkung, eine immer grö„ßere Lebhaftigkeit und Stärke erhalten. Setzen wir nun „voraus, daß ein Mensch sich durch unausgesetzte Ver„vollkommnung seiner moralischen Natur über den physi„schen NaturZwang immer mehr zur Freiheit emporhebe; „so kommt er nicht nur dem Ziele seiner Bestimmung, der „Heiligkeit Gottes, immer näher, sondern es müssen nun „auch nothwendig göttliche Gesinnungen, und durch die „Foderungen seines lebhaft wirkenden MoralGesetzes „göttliche Kenntnisse" [d. h. Kenntnisse von Gott!] „in seiner Seele entstehen, und — der edlere Theil „seines Wesens schwingt sich durch seine „moralische Ausbildung zu der Höhe em„por," [Hier zeigt sich sehr deutlich die Beziehung auf die obige ParallelStelle: bringt unser Wesen der Gottheit nahe!] „wo die alles umfassende Kraft der „Gottheit nicht mehr" [also etwa doch vorher? und von nun an nicht mehr?] „mittelbar durch „sinnliche Berührungen seiner Empfin„dungen „[wie man doch wohl eine Empfindung „berühren mag?]" und Gefühle in der, und „durch die Natur, sondern durch geistige

„Berührung seines moralischen Ich auf „ihn wirken kann. So entsteht in ihm das Bewusst„seyn — nicht Gefühl, denn diese Wirksamkeit Gottes „fühlt man nicht von der Gegenwart gewisser göttlicher Vorstellungen" [heißt dies hier auch nur: Vorstellungen von Gott? oder soll es Vorstellungen bedeuten, die von Gott gewirkt sind?] „und Ideen, zu „welchen er sich den Wege (Weg) nicht allein durch eigenes Nachdenken gebahnt hat; sie drängen sich ihm unerwartet und mit außerordentlicher Lebhaftigkeit auf; „er findet sie der Würde der Gottheit angemessen und seinen Zeitgenossen wohlthätig; er betrachtet sie also als „Kenntnisse und Belehrungen von Gott," [scilicet, in ihm gewirkt!] „und fühlt zugleich den unwiderstehlichen" [scilicet seiner Freiheit unbenommen! S. oben,] „moralischen [??] Beruf, sie seinen Zeitgenossen mitzutheilen. So entsteht in der Seele des „Vertrauten der Gottheit eine unmittelbare Offenbarung, „deren subjectiver Charakter, nicht Entzückung und „Schauer, keine convulsivische Bewegung des Körpers, „kein Zittern der Glieder, kein Verdrehen der Augen und „des Verstandes, sondern das feste und sichere „Bewusstseyn ist, daß seine religiösen Einsichten nicht allein von ihm kommen, sondern daß sie ein Werk der Gottheit seyen."

Dies wäre also die merkwürdige neue Erklärung der unmittelbaren Offenbarung. Was sollen wir nun dazu sagen? Wer sich zu der Höhe emporschwingen kann, dies alles zu fassen, der mag seinen Gewinn davon nehmen. Uns, die wir weder ganz, noch halb,

noch auch nur um etwas (S. 25) weniges zu Schwärmerei und Aberglauben incliniren, ist dies alles ganz und gar unverständlich, und es klingt uns, wenn wir von einer Höhe sprechen hören, „wo die alles umfassende Kraft der Gottheit" ꝛc. ꝛc. gerade nicht anders, als ob wir in Jakob Böhm läsen. Wir kennen zwar wohl und begreifen die Erfahrung, welche lehrt (S. 18), „daß sich jeder gute Mensch, nach jedem frommen und herzlichen Gebete, nach jedem andächtigen Emporschwung seines Herzens zu Gott" [soll diese Phrase etwa auch soviel heißen, als die oben: bringt unser Wesen der Gottheit nahe? oder diese so viel als jene? Im letztern Fall würde es um die neue Hypothese sehr bedenklich aussehen!] „nicht nur in der Einbildung, und „durch eine bloße Erhöhung seiner Phantasie, sondern „wirklich und in der That, moralisch [? Wir dächten vielmehr: religiös, und zur Moralität!] „gerührt und gestärkt fühlt." Aber wir haben dies nie für eine Erscheinung gehalten, „die gänzlich unerklärbar bliebe, wenn die Gottheit nur von außen durch die „SinnenWelt auf den Menschen wirkte, übrigens aber für ihn eine leere Idee wäre." Es ist etwas schwer zu verstehen, was der Verf. mit dieser (wohl auch ganz neuen?) Erklärung des AndachtsGefühls sagen will. Indeß, wenn es irgend einen philosophischen Sinn zuläßt, so kann dies kein anderer seyn, als der: die Erscheinung des AndachtsGefühls bliebe unerklärbar, wenn der Mensch nur durch Reflexion auf die Welt zur Idee von der Gottheit gelangte, in welchem Fall denn, wie der Verf. meint, diese Idee eine leere Idee wäre, weßwegen er Anstalt trifft, sie durch eine geistige Berührung mit der Gottheit füllen zu lassen, welches

denn also wohl (wenn anders der Gegensatz gelten soll) die Wirkung der Gottheit von innen seyn soll, aus welcher dem Verf. die Entstehung des AndachtsGefühls auf einmal erklärbar wird. Im Vorbeigehen können wir nicht umhin, hier abermals einen kleinen Circulus in demonstrando zu bemerken, daß nämlich der Verf. seine Hypothese durch eine Erfahrung erläutert, die er erst aus seiner Hypothese erläutern muß, um sie zur Erläuterung seiner Hypothese brauchen zu können. —

So sehr wir uns auch Mühe gegeben haben, die Darstellung des Verfassers von den Bildern zu entkleiden und seine Tropen auf bestimmte Begriffe zurückzuführen, und den philosophischen Sinn derselben zu retten, so wenig ist es uns doch damit gelungen.

Eines Theils erlaubt dies die Hypothese selbst nicht, inwiefern sie etwas erklären soll. Nehmen wir an, daß die Behauptung: „der Mensch komme, durch unausgesetzte Vervollkommnung seiner moralischen Natur, nicht „nur dem Ziele seiner Bestimmung, der Heiligkeit Gottes, „immer näher, sondern es müssen nun auch nothwendig „göttliche Gesinnungen, und durch die Foderungen seines „lebhaft wirkenden MoralGesetzes, göttliche Kenntnisse in „seiner Seele entstehen;" — daß diese Behauptung den Sinn habe, den sie (zur Noth) den Worten nach haben kann, daß der Mensch durch ernstliche und stetige Uebung im Guten sich nicht nur dem Ideal der Heiligkeit mehr und mehr entsprechend mache, sondern auch durch reinere Begriffe von Moralität eine richtigere Vorstellung von der Gottheit und dadurch, daß er nun seinen Glauben an die Gottheit auf die Foderungen (ein Postulat) des Sit-

tenGesetzes gründe, ein festeres Fundament seiner Religion erlange: so sieht jedermann sogleich ein, daß dies alles mit einer Hypothese von unmittelbarer Offenbarung gar nichts gemein haben könne, und daß also jene Behauptung einen andern geheimen Sinn haben müsse, oder nur überhaupt so vorangeschickt sey, um das Wahre, was darauf folgt, („von der Höhe, und der geistigen Berührung") gehörig einzuleiten. Eben so, wenn das Nachfolgende: „So entsteht in ihm das Bewusstseyn — nicht Gefühl, denn diese Wirksamkeit Gottes fühlt man nicht — von der Gegenwart gewisser göttlicher Vorstellungen und Ideen, zu welchen er sich den Weg nicht allein durch eignes Nachdenken gebahnt hat; ꝛc." — den Sinn haben soll, daß ein wahrhaft moralischer und religiöser Mensch, der sich bei lebhafter Erhebung zur Andacht mit der Betrachtung der Gottheit und ihres Verhältnisses zu der Welt und den Menschen beschäftige, über diese Gegenstände manches lebendiger und deutlicher erkennen, und sich selbst zu Ideen erwecken könne, die seine und seiner Zeitgenossen bisherige Vorstellungen über jene Gegenstände der Moral und Religion weit übersteigen; so ist auch hier nichts von unmittelbarer Offenbarung zu finden. Soll also damit die Hypothese doch zusammenhangen, so muß die Redensart von der geistigen Berührung des moralischen Ich durchaus nicht tropisch, sondern ganz eigentlich verstanden werden. Hier steht unser Verstand still, und wir müssen wiederholt bekennen, daß wir dem Verf. in die Regionen, wo alles so sublim ist, daß man „die Berührungen nicht fühlt!" nicht folgen können. Aber fragen müssen wir doch den Verfasser, auf welche Art er ein Bewusstseyn von der Gegenwart eines äuße-

ren Objects erlangen wolle, ohne Gefühl? Es kann ihm nichts helfen, daß er sich hinter die Unbestimmtheit des Ausdrucks, göttlicher Vorstellungen, versteckt. Bewusstseyn göttlicher d. h. religiöser Vorstellungen und Ideen bedarf allerdings nicht das Gefühl einer Berührung. Aber der Verf. meint ja unter göttlichen Vorstellungen ausdrücklich solche religiöse Vorstellungen, mit denen das Bewusstseyn verknüpft sey, nicht nur, daß der Vorstellende sie nicht allein durch eignes Nachdenken gefunden habe, sondern ausdrücklich auch noch dazu, daß sie durch Berührung der Gottheit gewirkt worden seyen. Darauf gerade, daß das Bewusstseyn dieser Berührung der Gottheit bei einer unmittelbaren Offenbarung wirklich vorhanden sey, beruht ja der ganze Werth dieser Hypothese. Denn daß der, dem die Offenbarung widerfährt, die religiösen Vorstellungen und Ideen, von deren Gegenwart er sich bewusst wird, darum für göttlich halte, weil er schließt, sie müssen (weil er sie doch nicht selbst erfunden habe, und ihm keine andre Ursache, woher sie sonst kommen könnten, bekannt sey) durch eine Berührung der Gottheit, die er übrigens gar nicht fühlt, von der er also auch gar nichts weiß, entstanden seyn: dies ist doch wohl von der einen Seite zu alt, von der andern zu armselig, um in unserm Zeitalter noch gesagt zu werden.

Fürs andre aber muß jede Bemühung, den Worten des Verfassers durch Auflösung der Tropen einen andern Sinn zu geben, auch darum mislingen, weil der Stellen gar zu viele sind, welche beweisen, daß er ganz eigentlich verstanden seyn will. Da wir uns hüten, hier eine

Beschuldigung ohne Beweis vorzubringen, so mag hier noch die Hauptstelle ihren Platz einnehmen.

„Gott ist ja das thätigste, unwandelbar wirksame „Wesen, welches durch die Allkraft seines Willens nicht „nur das Daseyn aller NaturWesen unterstützt und er„hält; ꝛc. warum soll nun Gott, als der die Men„schen belebende und erleuchtende Logos (Joh. 1, 4), an „der Entwickelung und Erhöhung der moralischen Kräfte „des Menschen, die einer ewigen Vervollkommnung fä„hig sind, keinen Antheil nehmen, da es in der Natur „dieser moralischen Kräfte liegt, daß sie, sobald der „Mensch das seinige zu ihrer Ausbildung beiträgt, nur „durch das unmittelbare EntgegenWirken „seines heiligen Willens unterstützt und verstärkt werden „können? Warum soll der Mensch, der als Natur„Wesen von allen Seiten dem Mechanismus der Sinnen„Welt dienstbar ist, als geistiges Wesen" [als geistiges Wesen wäre also der Mensch kein NaturWesen? so mögen wir nur gleich die ganze Psychologie aus der Zahl der Wissenschaften ausstreichen! und das moralische Ich wäre ein geistiges Wesen? — Die Freiheit ein Geist? und ein Wesen? — Das ist doch wohl philosophisches Unwesen!] „von jedem Einfluß„se der Gottheit unabhängig seyn? Hieße das nicht zwi„schen ihm, dem Endlichen, und zwischen dem Unendli„chen eine Kluft befestigen," [wie herzbrechend!] „wo„durch der Mensch eine Gottheit, und die Gottheit ein „Mensch," [welcher Galimathias!] „ein beschränktes, „von jedem wirksamen Einflusse auf die Gei„ster Welt abgeschnittenes Wesen würde? Alles wohl „erwogen, wird dieser unmittelbare Einfluß der Gottheit

„auf die Seele des Menschen sogar wahrscheinlich;
„denn" [man höre doch den tiefsinnigen Grund und bewundre die edle Analogie!] „wenn schon der sinnliche Mensch durch Nahrung, Bewegung „und Uebung sein äußeres Wesen vervollkommnet, indem er eine Summe physischer, „außer ihm befindlicher mechanischer Kräfte „in sich aufnimmt; warum soll die wachsende Vervollkommnung seines inneren Wesens etwas anderes seyn, als die Aufnahme außer ihm befindlicher göttlicher Kräfte durch moralischen Kampf mit der Sinnlichkeit und (durch) religiöse Geistesübung?" Hier sollte man nun noch überdies wieder glauben, es müsste nach des Verfassers Meinung mit dem Erlangen der göttlichen Kenntnisse ganz natürlich zugegangen seyn, wenn nur dies nicht die ganze Hypothese aufhöbe, und er nicht gleich darauf uns selbst sagte, (S. 18, unten: „ob wirklich Personen gelebt haben, die „ausgezeichnet durch moralische Anlagen, durch eine „im ausharrenden Tugendkampfe erfolgte „religiöse Bildung ihres Wesens, und durch „ein ununterbrochnes Fortschreiten ihres Geistes und Herzens zur Weisheit und Heiligkeit Gottes seiner unmittelbaren Belehrungen fähig und würdig „wurden? ist eine Frage ꝛc.") daß der moralische Kampf mit der Sinnlichkeit und die religiöse Geistesübung noch nicht dasjenige Aufnehmen der außer dem Subject befindlichen göttlichen Kräfte selbst sey, welches die unmittelbare Offenbarung ausmacht, sondern nur gleichsam — um in der Allegorie zu bleiben! — die Reinigung des Magens, die diesen zu jener eigentlichen Aufnahme jener Kräfte vorbereiten und empfänglich machen soll!

Alles wohl erwogen, wird es also sogar — man könnte sagen, etwas mehr, als — wahrscheinlich, daß diese Hypothese auf einen crassen Mysticismus hinauslaufe. Der Verf. hat zwar einen eignen Abschnitt angehängt, in welchem er sich gegen diesen Vorwurf zu sichern sucht. Allein auch diese Apologie ist sehr verunglückt. Das Wenige, was darinn nicht bloß Declamation ist, beschränkt sich auf folgendes: „Die wahre unmittelbare Offenbarung Gottes, wie sie oben, ihrer Form „nach, bestimmt und entwickelt worden ist, muß sich ja „gerade nur auf solche Erkenntnisse von Gott und seinem „Willen einschränken, welche aus dem lebhaft angeregten Sittengesetze" [frappanter würde es vielleicht noch, wenn man auch zugleich den Satz des Widerspruchs lebhaft angeregt werden ließe!] „hervorgehen; sie kann und darf keine Bilder, keine Anschauungen keine Erscheinungen aus der GeisterWelt hervorbringen, weil sie sonst aufhören würde, eine Frucht der „von der Gottheit in ihrem Vertrauten erregten göttlichen „Kraft, eine Frucht seines Gewissens zu seyn; sie ist und „bleibt also, als unmittelbare Offenbarung Gottes, von „jeder Einmischung der Sinnlichkeit und Gefühle gleich „abgeschnitten, und kann als solche unmöglich zum „Mysticismus und zur Schwärmerei verleiten." Es ist nicht schwer, dieses Sophisma zu vernichten. Eine geoffenbarte Lehre, zu deren Umfang man nichts gelten läßt, als was die VernunftReligion enthält, wird freilich durch ihren Innhalt nicht zum Mysticismus verleiten; aber die Behauptung, daß diese Lehre einen übernatürlichen Ursprung habe, und besonders ein solcher Versuch von dem übernatürlichen Ursprung derselben eine NaturBeschreibung zu liefern, ver-

leitet nicht bloß zum Mysticismus, sondern ist vielmehr selbst offenbarer Mysticismus. — Der Verf. scheint auch selbst dies nicht ganz läugnen zu wollen, denn er sucht S. 25 sich nur dagegen zu verwahren, „daß der, der die Möglichkeit einer solchen moralischen Verbindung der Menschen mit Gott behauptet — „ein gefährlicher (welches Wort er ausdrücklich mit „größerer Schrift hat drucken lassen) Schwärmer sey." Und am Ende scheint ihm sogar nicht einmal viel daran liegen zu müssen, daß er seine Hypothese ganz gegen diesen Vorwurf schütze; denn er sagt ausdrücklich auf ebenderselben 25sten Seite: „Unter sinnlichen, vom Affecte „mehr oder minder abhängigen Menschen ist eine durchaus kalte, ruhig-prüfende und von Gefühlen „gänzlich geschiedene Vernunft eine höchst seltene Erscheinung, [Ja wohl! Gott sey Dank!] „und so „lange die Menschen Menschen bleiben, scheint es auch, „daß diese Seltenheit eben nicht sehr zu beklagen ist, weil „die Erfahrung lehrt, daß selbst in der Religion, „Erkenntnisse, die mit etwas Schwärmerei und Aberglauben verbunden sind, weit „allgemeiner und nachdrücklicher wirken, „als die ganz reine, kalte und geläuterte „Wahrheit." — — Wenn nicht längst, doch hier „gewiß rufen unsre Leser aus, Ohe iam satis!

Ein bloßer Abdruck der HauptStelle aus diesem Programm, mit einem Ohe iam satis! hätte vielleicht schon für eine bündige Recension gelten mögen, wenn die Rede bloß von dem Programm wäre. Allein hier schien die Sache eine ganz andre Rücksicht zu fodern. Darum hielten wir es für nöthig, dem Verf. Schritt vor Schritt zu fol-

gen. Man kann leicht urtheilen, mit welcher Aufopferung dies bei einer Schrift geschehen musste, in der so durchaus die größte Unbestimmtheit in Gedanken und Worten herrscht, und die gleich mit einer solchen Periode anhebt: „Wenn wir von der einen Seite Gott als ein „heiliges und gütiges, alles geschaffene mit seiner Wirk„samkeit umschließendes, und jedes einzelne Geschöpfe „(Geschöpf) zum Ziele seines Daseyns hinleitenden Wesen „betrachten: von der andern Seite hingegen die Bedürf„nisse der schwachen, sinnlichen, an Geist und Körper von „fremden Kräften abhängigen Menschheit erwägen; so ent„steht hieraus der Begriff einer Offenba„rung; —" welches gerade so lautet, als wenn jemand sagen wollte: Wenn wir von der einen Seite den Präceptor als ein wackeres und rüstiges, die ganze Schule mit seiner Wirksamkeit umschließendes, und jeden einzelnen Discipel zum Ziele seines SchulGehens hinleitendes Wesen betrachten; von der andern Seite hingegen die Bedürfnisse der flüchtigen, sinnlichen, an Geist und Körper von fremden Kräften abhängigen SchulJugend erwägen; so entsteht hieraus der Begriff einer Erziehung!